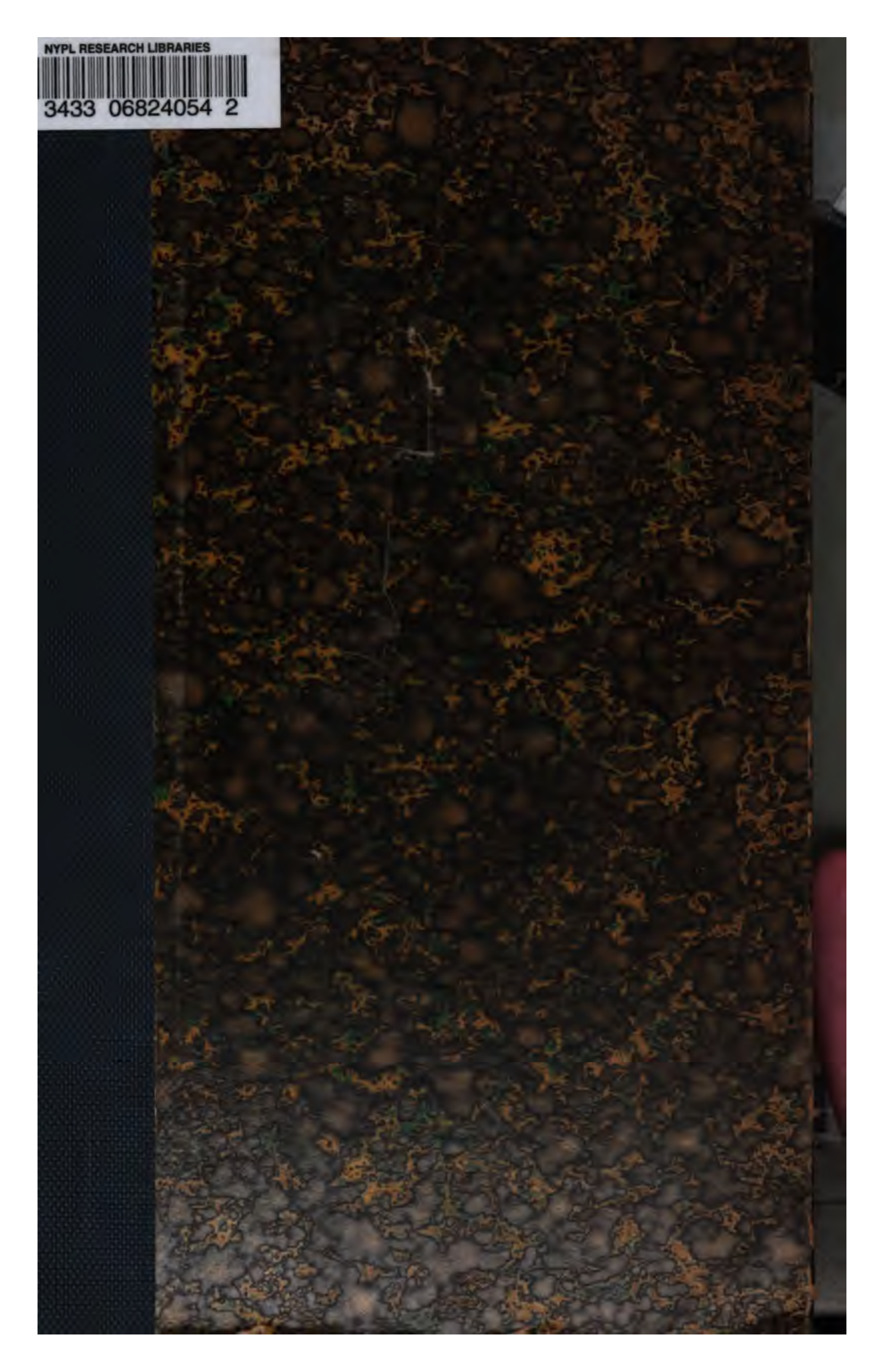
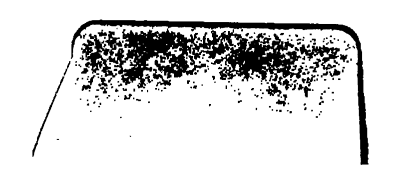
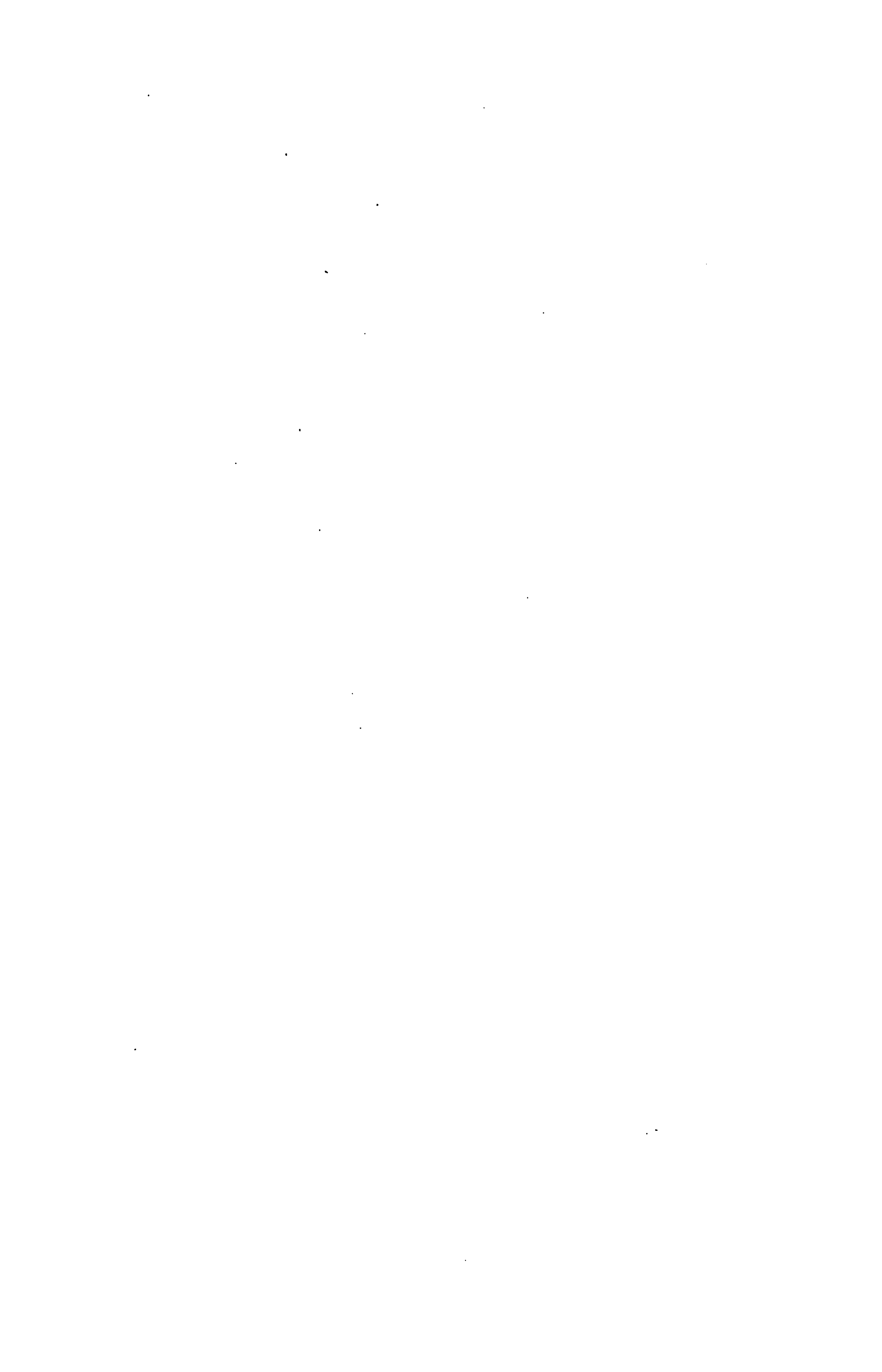

NYPL RESEARCH LIBRARIES
3433 06824054 2





DIE MODERNE

UND DIE

PRINZIPIEN DER THEOLOGIE

VON

KARL BETH
PROFESSOR DER THEOLOGIE IN WIEN

BERLIN • TROWITZSCH & SOHN • 1907

DIE MODERNE
UND
DIE PRINZIPIEN DER THEOLOGIE

DIE MODERNE

UND

DIE PRINZIPIEN DER THEOLOGIE

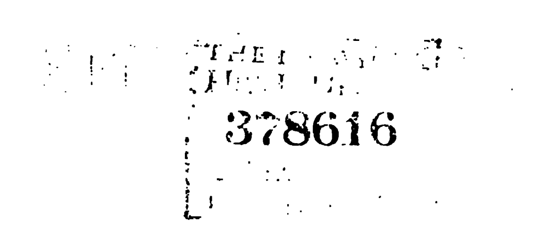
VON

KARL BETH

PROFESSOR DER THEOLOGIE IN WIEN

BERLIN • TROWITZSCH & SOHN • 1907




378616

Inhalt.

I. Das Verlangen nach einer modernen positiven Theologie 1

II. Das Wesen der Moderne 23
1. Die Grundtriebe und Einzelzüge des modernen Geisteslebens 23
2. Die Wurzeln der Grundtriebe des modernen Geisteslebens 49

III. Was heißt moderne positive Theologie? 98
1. Moderne Theologie im allgemeinen 98
2. Moderne Theologie des alten Glaubens nach Th. Kaftan 116
3. Moderne positive Theologie nach R. Seeberg . 134
4. Moderne positive Theologie nach R. H. Grützmacher 162

IV. Die Prinzipien der modernen Theologie 177
1. Dogma und Weltbild, christliche Offenbarung und heilige Schrift 177
2. Religiöses und theologisches Erkennen. Kants Bedeutung für die theologische Methode . . . 244
3. Theologie und Naturwissenschaft 302
4. Theologie und Religionswissenschaft 331

Vorwort.

Die Forderung einer modernen positiven Theologie, die von D. Reinhold Seeberg und, in etwas anderer Weise, von D. Theodor Kaftan erhoben ist, ist der Gegenstand dieses Buches. Einmal will es diese Forderung geschichtlich begreiflich machen und zeigen, wo die mittelbaren und unmittelbaren Veranlassungen für dieselbe liegen, zum andern will es auf der Grundlage historischer Einsicht in die gegenwärtige wissenschaftliche Lage diejenigen Prinzipien moderner theologischer Arbeit entwickeln, deren Klarlegung mir eben jetzt vor allem notwendig erscheint. Gaben und Aufgaben sind der Theologie durch die Moderne gegeben; beide hinzunehmen und aufzunehmen, ist dem Geist der Reformationskirche angemessen. Möchte es dieser Schrift nicht an solchen Lesern fehlen, die mit demselben Ernst und derselben Unbefangenheit, wie es hier versucht wird, die wichtigen Probleme der modernen Theologie prüfen und anfassen wollen.

Wien XVIII, im Februar 1907.

Karl Beth.

I.

Das Verlangen nach einer modernen positiven Theologie.

Wenn der Thron seinen Inhaber wechselt oder aus anderen Anlässen geschieht es wohl, daß die alten Münzen eingezogen und umgeprägt werden. Ist die Umprägung vollzogen, dann gelten die alten Prägestücke nicht mehr. Das Goldstück hat seinen Wert nicht verloren, kann aber gleichwohl nicht mehr kursieren. Es hat seinen vollen Gehalt an Metallwert noch, aber für die Bedürfnisse des täglichen praktischen Lebens ist es wertlos geworden, weil es ein altes, im Handel nicht mehr gültiges Gepräge führt. Statt dessen bekommt es nun eine Bedeutung für Liebhaber und Sammler, einen antiquarischen Wert, der sich in der Regel beträchtlich höher beziffert als der frühere Wert in der Praxis; aber der praktische Wert selbst ist nicht mehr vorhanden.

Mit solcher Münze kann man alte dogmatische Formeln vergleichen, die in der Theologie gelten sollen, oder weiterhin auch die Theologie des alten Dogmas, deren Ergebnisse im religiösen Leben kursieren sollen. Das alte Dogma ist der mit einem bestimmten Gepräge versehene Glaube, und eine alte Theologie ist diejenige, welche diese Prägung als die allein richtige an-

sieht und weiter überliefert und in dieser alten Münze die einzig mögliche Form religiösen Kursmittels erblickt, unbekümmert darum, ob Ereignisse inzwischen eintraten, die jene Münze zur Umprägung einforderten.

Daß des Dogmas Gepräge alt ist, das ist ja eine einfache Tatsache. Es gibt derer genug, die um deswillen das alte Dogma ganz beiseite werfen wollen, nicht daran denkend, daß sie wertvolles Edelmetall preisgeben, das seinen vollen Metallwert hat. Sie meinen, die alte Prägung des Dogmas habe nie einen Wert gehabt, das Dogma sei von vornherein als eine Verfälschung des Evangeliums aufgetreten, indem der griechische Geist mit seiner Spekulation, die sie entweder als religiös indifferent oder als dem Christentum völlig unangepaßt beurteilen, das Gold des Evangeliums überzog. Und dabei wird oft die altkirchliche Fassung des christlichen Glaubens so betrachtet und behandelt, als sei auch unter der spekulativen Hülle das Gold nicht mehr vorhanden und es handle sich dort nicht nur um eine Prägung, sondern um eine materielle Änderung. Bei dieser Anschauung erscheint es leicht, dies Dogma überhaupt abzutun.

Wir sind andrer Meinung. Unsre Auffassung ist, daß das Gold des Evangeliums gar nicht überzogen wurde, sondern nur geprägt, so daß es im geistigen Leben der alten Christenheit kursieren konnte. So wie geistige Führer in den ersten christlichen Jahrhunderten die Prägung des Evangeliums vornahmen im Einklang mit der damals modernen Form geistiger Auffassung, so konnte es kursieren. Der Glaube, den das Evangelium Jesu Christi in die Welt gebracht, war es, dem das alte Dogma mit bestimmter Prägung einen notwendigen vorstellungs- und begriffsmäßigen Ausdruck gab; die alte Theologie arbeitete in diesem Sinne.

—

Jedoch seitdem ist der Kurs ein anderer geworden. Jenes Gepräge gilt heute nicht mehr ohne weiteres. Mit den Mitteln des modernen Geistes muß ein neues Gepräge für die alte evangelische Wahrheit hergestellt werden. Es ist dieselbe Wahrheit und es ist derselbe Dogmengehalt, der heute wie vordem als unvergängliches religiöses Kleinod zur Untersuchung und zur Aneignung bereit steht, und es ist auch derselbe menschliche Geist, der jene Arbeiten vollführt. Neu ist die Anschauungsform, die dem Menschengeist heute eignet, die moderne Erfassung der Welt. Die neue theologische Arbeit ist nicht Eines Mannes Sache und nicht Eines Tages Leistung. Wie man das köstlichste Goldstück, das die Menschheit besitzt, prägen will, darüber muß ernsthaft zu Rate gegangen werden. Langdauernde theologische Arbeit ist für solches Ziel erforderlich, und an eine umfassende Arbeit verflossener Generationen knüpfen wir an.

Die Erkenntnis von dieser Lage der Dinge darf man heute unter denen, die ihre Religion zum Gegenstand des Nachdenkens gemacht haben, als eine allgemeine betrachten. Ganz wenige und vereinzelte sind es, die sich ihr verschließen. Aus dieser Einsicht entspringt die Forderung einer neuen Form in der Theologie, das Verlangen nach moderner Theologie, und zwar einer solchen, die den alten Glauben des Evangeliums voll anerkennt, dessen eingedenk, daß es unstatthaft ist, mit den Mitteln des dem Glauben inkommensurablen Wissens eine Änderung des Glaubensinhaltes selbst vorzunehmen. Diese Forderung einer „modernen positiven Theologie" steht in ihrer Forderung des modernen Gepräges auf einer Linie mit der allenthalben hörbaren Parole einer modernen Theologie, sie unterscheidet sich aber bewußt von denen, die, wie bemerkt wurde, den evan-

gelischen Glauben in dem alten Dogma nicht zu finden vermögen und deshalb zur Beseitigung wichtiger Bestandteile des alten Dogmas schreiten. Sie entfernt sich von diesen vor allem, weil sie überzeugt ist, daß auf jenem Wege das Evangelium selbst nicht unangetastet bleibt und der alte Glaube selbst Einbuße leidet. Als vor fast einem Menschenalter die Theologie entstand, die man seit zwei Dezennien schlichthin als die moderne zu bezeichnen gewohnt ist, da ging man von der Voraussetzung aus, das alte Dogma sei unhaltbar, weil dem Geist der christlichen Religion inadäquat. Eben diese Voraussetzung können wir uns nicht zu eigen machen. Die moderne positive Theologie will das Gold des alten Glaubens und des alten Dogmas in seinem Vollwert erhalten und nicht Legierungen künstlich herstellen. Wir wollen das Wesen des alten christlichen Glaubens unangetastet lassen, und wir leben der Überzeugung, daß dieses Wesen auch in der Theologie des alten Dogmas einen sach- und zweckentsprechenden Ausdruck gefunden hat. Aber wir sehen anderseits ebenso deutlich, daß, was zu Zeiten einer alten Theologie wertvoll und lebenskräftig sein konnte, weil es damals „modern" war und der allgemeinen geistigen Lage im wesentlichen entsprach, — daß eben dies nicht für immer modern genug bleibt. Wir suchen nach neuer Fassung und Prägung, um zu erreichen, daß in unserer Zeit unter den edlen Menschen das Gold wieder mit anerkanntem Vollwert fürs praktische religiöse Leben seinen Kurs antreten möge.

Ist nun jene Einsicht in die theologische Lage der Gegenwart so überaus durchgedrungen, daß man sie mit gutem Grund eine allgemeine nennen kann, dann ist es nicht zu verwundern, daß der kühne und wohlüberlegte Zukunftsentwurf, den Reinhold Seeberg von

einer modernen positiven Theologie gemacht hat, von zahlreichen Theologen mit ungeheurer Spannung betrachtet wird — von den einen mit dem Gefühl, daß hier weitgreifendes kraftvoll Neues geschaffen werden soll, das die großen Nöte, in denen die Wissenschaft vom Christentum heute sich befindet, mannhaft anpackt, um zur Linderung oder gar Beseitigung der mancherlei Trübungen und Unsicherheiten zu helfen; von den anderen mit der Erkenntnis, daß hier sehr viel Richtiges aus dem Munde eines Gegners gesagt wird und zugleich das Beste von dem, was sie selbst vertreten, seine vollständige Verwertung findet, während sie sich mit der positiven Stellung zum Alten, die hier befürwortet wird, nicht zu befreunden vermögen; schließlich von den Wenigen noch Übrigen in banger Besorgnis, was denn daraus werden solle, wenn nun auch die Vertreter des lutherischen Bekenntnisses anfangen, in der Theologie Modernität zu verlangen. — — Diese Letzteren stehen unserer ganzen Forderung verständnislos gegenüber und begreifen nicht die religiösen Bedürfnisse der Gegenwart.

Seeberg hat sein bedeutsames Programm für die Zukunftstheologie gesprochen in seinem Buche „Die Kirche Deutschlands im neunzehnten Jahrhundert. Eine Einführung in die religiösen, theologischen und kirchlichen Fragen der Gegenwart“ (Leipzig 1903).[1] Nachdem er hier die Triebkräfte und Ziele der modernen positiven Theologie in großen, scharfen und sicheren Zügen aufgezeigt hatte, hat er eine ins Einzelne gehende Ausgestaltung dieses Programms nicht mehr gegeben; aber er hat in seinen bereits 1902 erschienenen „Grund-

[1]) Diese Schrift zitiere ich nach der 2. Auflage von 1904, in welcher über die moderne positive Theologie zusammenhängend gehandelt ist S. 302—324.



wahrheiten der christlichen Religion"[1]) zum voraus in der kurzen Behandlung einiger dogmatischer Punkte dargestellt, was ihm in seiner positiv modernen Forderung vorwiegend wichtig ist.

Wie sehr Seeberg mit seinem Plane dem Suchen und Drängen der modernen Christenheit entsprochen, das zeigt der Umstand, daß gleichzeitig mit ihm im Jahre 1903 und unabhängig von ihm Theodor Kaftan die im allgemeinen ähnlich lautende Forderung einer „modernen Theologie des alten Glaubens" ausgegeben hat in seiner Schrift „Vier Kapitel von der Landeskirche, den Freunden der Kirche zur Erwägung dargeboten".[2]) Dem hier ausgesprochenen Gedanken hat derselbe Theologe eine ausführliche Begründung und greifbare Gestalt verliehen in der Schrift „Moderne Theologie des alten Glaubens, zeit- und ewigkeitsgemäße Betrachtungen" (Schleswig 1905).[3]) Diese übereinstimmende Erkenntnis der Bedürfnisse, denen die positive Stellungnahme zum christlichen Glauben in der theologischen Arbeit unserer Zeit Rechnung zu tragen hat, die zu ähnlichen Ergebnissen gelangende Prüfung der rückständigen und der vorwärts treibenden Momente in der gegenwärtigen Theologie darf uns mit großer Beruhigung erfüllen. Ist doch, nachdem der Mangel bisheriger Arbeit klar erkannt und in der anzuwendenden Methode eine weitgehende Übereinstimmung zu konstatieren ist, ein vielseitiges gemeinsames Arbeiten in einer zielbewußten Richtung zu erhoffen. Bereits haben sich der Arbeiter in dem neuanzulegenden Weinberge eine Reihe namentlich junger Kräfte gefunden, deren Reigen R. H. Grützmacher mit seiner programmatischen Ver-

[1]) 4. Aufl. 1906.

[2]) S. 7 ff. 35 ff.;

[3]) 2. Aufl. 1906; ich zitiere nach der 1. Aufl.

öffentlichung über „Die Forderung einer modernen positiven Theologie" (Leipzig 1905)[1]) eingeleitet hat.

Die beiden Männer, die den Anstoß zu der neuen Bewegung einer Reform der Theologie im positiven Sinne gegeben, haben für die im Grunde gleiche Forderung einen verschiedenen Namen gebraucht. Tut der Name auch wenig zur Sache, so in vielen Fällen doch etwas. Und in diesem Falle ist in den Streit um die sachlichen Differenzen auch derjenige um den Namen verflochten worden, indem einerseits der Urheber der modernen Theologie des alten Glaubens sowie abseits der neuen Forderung stehende Theologen die Bezeichnung der modernen positiven Theologie beanstandet haben und anderseits der zuerst aufgetretene Wortführer der von Seeberg aufgestellten Forderungen gegen den Namen, dem Th. Kaftan durchaus den Vorzug gibt, sich ablehnend verhalten hat. Indem sich zwischen den Intentionen Grützmachers und Kaftans tiefgehende prinzipielle Verschiedenheiten zeigten, über die zwischen beiden lebhaft verhandelt wurde[2]), konnte es nicht ausbleiben, daß die von beiden festgehaltenen Namen einen unterschiedlichen Sinn gewannen. Für uns fragt sich, ob in den beiderseits gebrauchten Bezeichnungen selbst eine solche Differenz enthalten ist, daß die Entscheidung für eine von ihnen zur Notwendigkeit wird.

Von derjenigen Seite, die sich innerhalb der von Albrecht Ritschl ausgegangenen und vornehmlich beeinflußten theologischen Arbeit des Besitzes der modernen Theologie bewußt ist, haben sich zu den erwähnten Reformvorschlägen Wilhelm Herrmann („Moderne Theologie des alten Glaubens" in der Zeitschrift für

[1]) Studien zur systematischen Theologie. Heft 2. S. 51—111.

[2]) Allgemeine evangelisch-lutherische Kirchenzeitung 1905, Nr. 44. 46. 47.

Theologie und Kirche 1906, Heft 3) und Wilhelm Bousset („Moderne positive Theologie“ in der Theologischen Rundschau 1906, Heft 8 bis 11) geäußert. Beide erkennen natürlich die fortgehend vorhandene Notwendigkeit einer modernen Theologie unumwunden an, können aber von ihrem Bewußtsein aus, daß sie im Bunde mit ihren Gesinnungsgenossen die Forderung der modernen Theologie seit lange zu realisieren bestrebt sind, der Meinung nicht zustimmen, daß das Ziel derselben von der „positiven“ Richtung der Theologie erreicht werden solle. Jedoch vermögen beide ihren Standpunkt mit den Ausführungen Th. Kaftans ziemlich zu identifizieren und sehen sie nicht als von ihrer eigenen grundverschieden, während sie zu dem anderen Entwurf eine viel vorsichtigere Stellung einnehmen. Sonderlich Herrmann, der auf Seebergs Prinzipien keine Rücksicht nimmt, sondern nur mit Kaftan und Grützmacher sich auseinandersetzt, findet sich auf breitem gemeinsamen Boden mit Kaftan zusammen. Bousset hingegen weiß gerade in Seebergs Theologie eine konsequente Erkenntnis und Durchführung des Modernen „im guten Sinne des Wortes“ lobend hervorzuheben. Läßt diese verschiedene Stellungnahme zu den neuen Programmen vermuten, daß eine nicht unerhebliche Differenz zwischen den von Seeberg und seinen Mitarbeitern einerseits, von Kaftan anderseits gezogenen Richtlinien vorhanden ist, so liegt doch die Frage nach der Benennung der neuen Theologie auf einem ganz anderen Felde.

Herrmann gibt bereits durch die Wahl des Titels, den er seiner Abhandlung verliehen, kund, daß er im Gegensatz zu der ihm nur von Grützmacher her bekannten modernen positiven Theologie sich für Kaftans moderne Theologie des alten Glaubens noch einiger-

maßen erwärmen kann. Dabei bedauert er lebhaft, daß von Grützmacher (im Anschluß an Seeberg) der „wichtigen neuen Erscheinung“ ein Name beigelegt ist, „der in dem kirchlichen Parteitreiben unserer Zeit abgegriffen ist und den guten Sinn, den er z. B. bei Baier hatte, längst verloren hat“.[1]) Er wittert hinter diesem Namen eine Verketzerung seiner eigenen Partei, als solle in dem Namen gesagt sein, die neu auftretende Theologengruppe stehe „im Dienste des Christentums“ und die „liberalen Gegner“ seien „wissentlich oder unwissentlich darauf aus, das Christentum zu zersetzen“.

Nun vermag ich zunächst nicht zu sehen, daß Herrmann mit dieser ablehnenden Beurteilung des Wortes „positiv“ überhaupt im Rechte sei. Wenn man von einem für theologische Denkweise gebrauchten Namen sagen kann, er sei „durch Parteileidenschaft kompromittiert“, so ist es wohl derjenige der Orthodoxie. Mit ihm verbindet man fast allgemein den Gedanken einer auf alte Lehrformeln eingeschworenen Richtung, die sich im Unterschied von aller übrigen Theologie als die nicht hinauszuweisende Besitzerin der für alle Zeiten feststehenden reinen Lehre weiß; jede andere Richtung folglich als Abfall von der sana doctrina beurteilt. Daher ist die Bezeichnung orthodox für die neuen theologischen Bahnen mit gutem Grund von denen, die mit ihnen begonnen, nicht gewählt, eben um dem Vorwurfe, den Herrmann hier erhebt, zu entgehen. Die neue Theologie will ja keine Repristination hervorrufen, sondern sie will eine wirklich moderne Theologie sein, und zwar eine solche, die von einer festen wissenschaftlich begründeten Überzeugung über die Zuverlässigkeit des Gesamtumfanges der am Ur-

---

[1]) Herrmann, a. a. O., S. 178.

christentum orientierten christlichen Weltanschauung getragen ist. Denn das bedeutet doch positive Theologie.

Dazu gehört dann natürlich, daß der Glaube des Theologen durch die absolute Autorität Jesu Christi überwunden ist und den Stifter der christlichen Religion als ein echtes Glaubensobjekt verehrt. Nur in der ewigen Gottheit Jesu findet der Glaube an den göttlichen Ursprung der Offenbarung, auf dem das Christentum ruht, seinen festen Punkt. Nur dem, der die göttliche Realität des Stifters und des Christentums selbst im Glauben erfahren hat, ist es möglich, jene Gewißheit von der ihm persönlich zugewendeten Gnade des liebenden himmlischen Vaters zu besitzen, die in der evangelischen Kirche durch Luther zum Höhepunkt und Zentrum des Glaubenslebens geworden ist und die auch Luther für den persönlichen Glauben nicht anders zu begründen gewußt hat als in der Überwindung der Seele durch die göttliche Autorität Jesu des Herrn. Das ist der Glaube, den die positive Theologie als eine lebendige Lebenserfahrung im Christen voraussetzt und für den sie nach dem zutreffenden wissenschaftlichen Ausdruck und nach der vollständigen wissenschaftlichen Ausführung sucht. — Freilich findet man im Unterschied von dieser Auffassung des Wesens der positiven Theologie auch heute noch eine ganz andere Auffassung, und zwar nicht nur in dem positiven Christentum entfremdeten Laienkreisen; man hört und liest solche Rede selbst bei Theologen von Beruf. Da wird der positiven Theologie das anmaßliche Selbstbewußtsein zugesprochen, sie sei im Besitz fertiger Formeln und Theorien, die für immer gültig seien; sie stimme überein mit der alten Tradition, von der sie die allein richtigen theologischen Sätze entnehme, die eben wegen dieses

Alters und der Zeit, aus der sie stammen, alles was neuere Wissenschaft erarbeitete, außer Vergleich zu stellen erlauben; ja sie sei aus diesem Grunde hochfahrend gegenüber jedem guten Fortschritt der Wissenschaft. Mir scheint, wo man so redet, verwechselt man durchweg die positive Theologie mit derjenigen, die man bisher immer mit der allgemein gebräuchlichen und begrifflich fest umschriebenen Bezeichnung der orthodoxen belegte. Zudem aber glaube ich, der Kern in dieser irrtümlichen Charakteristik gebe etwas an, das sich bei einigen Vertretern in allen Gruppen und Richtungen findet; auch bei sehr „liberalen" Theologen findet man solche, die in ihren eigenen Meinungen die für alle Zeiten gültigen Formen geprägt zu haben glauben. —

In dem Ausdruck „positive Theologie" liegt wie in jedem anderen, der eine theologische Richtung benennt, eine Voraussetzung. Hier besagt die Voraussetzung, daß die theologische Wissenschaft keine Religion und keine religiöse Wahrheit zu erfinden braucht, da ihr beides gegeben ist. Der Begriff der positiven Theologie ist ähnlich demjenigen der „positiven Wissenschaft" und folgt für uns daraus, daß die theologische Wissenschaft eine positive ist, d. h. daraus, daß die christliche Religion in der christlichen Offenbarung als unverrückbare Größe vorliegt und als Objekt der Theologie gegeben ist. Bei dieser Voraussetzung ist jedoch die positive Theologie nicht der Aufgabe überhoben, ihren Gegenstand selbst wissenschaftlich zu begründen. Sie hat ebenso wie die Jurisprudenz und wie die nicht zu den positiven Wissenschaften gehörige Philosophie die Gültigkeit ihres Gegenstandes und ihre wissenschaftliche Methode erst in ihrer eigenen wissenschaftlichen Arbeit zu erweisen. Dieser eigentümlichen Lage, die sie mit

anderen Wissenschaften teilt, darf sie sich so wenig entziehen, daß es vielmehr ihre Pflicht ist, sich immer wieder auf sie zu besinnen. Schon hieraus folgt, daß die „positive“ Theologie nicht eine fertige ist, wie die „orthodoxe“; sie ist eine suchende und werdende, eine ringende und schaffende, und eben deshalb kann sie auch eine moderne sein. Und nicht in der Ablehnung eines religiösen Lehrkodex oder eines Komplexes wissenschaftlich vertretener Meinungen findet sie ihren Gegensatz, sondern in der Leugnung oder nur zaghaften Geltendmachung der Absolutheit des Christentums als der durch die eine bestimmte, historisch erfolgte Offenbarung in Jesus Christus ins Dasein gesetzten Religion, die ihr als von Gott geschenkte und nicht von Menschen erzeugte gilt, und in der Zurückstellung von Faktoren des alten Glaubens, die für diese Beurteilung des Christentums wesentlich sind.

Gerade heute kann man an diesem Punkte die Scheidung von zwei großen Theologengruppen erkennen, ohne dadurch des Vorwurfs der Parteileidenschaft sich auszusetzen. Denn der Stimmen, welche zu dem Glauben an die Absolutheit des Christentums entweder rund verneinend oder mit viel Kautelen bedingungsweise zustimmend sich verhalten, sind mehr geworden, denn vor einer oder zwei Generationen. Evolutionistische Denkweise hat versucht, der christlichen Religion einen außerhalb des Stromes der naturmäßigen Entwicklung liegenden festen Punkt abzuerkennen; wenn man unter dieser Voraussetzung die theologische Frage aufwirft, so ist das nicht positiv christlich und deshalb nicht im Sinne der positiven Theologie. Es ist eine Weltanschauungsfrage, und somit eine Glaubensfrage, ob das Christentum die im eigentlichen Sinne absolute Wahrheit bietet, und ebenso verhält es sich mit der Vor-

frage, ob die christliche Offenbarung aus einem absolut festen Punkte heraus in die Erscheinung getreten ist. Wer diese Frage aus innerster Überzeugung, auf Grund lebendigen religiösen Erlebens und auf Grund seiner theologisch-wissenschaftlichen Fragestellungen und Antworten bejaht, der ist als Mitarbeiter an der positiven Theologie willkommen; an was für Problemen auch und auf welchem Felde er arbeiten mag. Es liegt mir demnach völlig fern, die Zugehörigkeit zur positiven Theologie von der Zustimmung zu irgend welcher Summe von Lehrsatzungen abhängig zu machen, wie das auch den Vertretern der modernen positiven Theologie fern liegt. Seeberg hat sich deutlich genug in dem Sinne ausgesprochen, daß das Positive „nicht ein Kodex gesetzlicher Vorschriften“ ist; „nicht weil es ‚kirchlich‘ ist, nimmt man es an, sondern weil man es annimmt, wird man kirchlich, und man nimmt es an, indem man es als real und positiv erfährt. Man wird eben sich daran gewöhnen müssen, daß es sehr modern empfindende und denkende Menschen gibt, die doch ganz positiv und kirchlich sind.“ [1]) Das „Kirchliche“, das von alters Geltende als solches ist nicht der Maßstab für positives Christentum und für positive Theologie; vielmehr ist es fort und fort das Reizmittel, durch welches unsere Probleme erregt und geformt werden und unsere Arbeit erneuert wird.

Deshalb muß auch von der positiven Theologie abgelehnt werden, daß als Vorbedingung für die wissenschaftliche theologische Arbeit die Übereinstimmung mit einem festen Dogma oder mit einem ausgeführten kirchlichen Bekenntnis zu fordern sei. Die wissenschaftliche Arbeit darf nun einmal nicht durch irgend-

---

[1]) Seeberg, Die Kirche Deutschlands, S. 309.

welche außer ihren eigenen Prinzipien liegende Ziele oder gar praktische Erwägungen bestimmt werden. Durch die Forderung der Übereinstimmung mit einem Bekenntnis die theologische Untersuchung im voraus festlegen, das hieße nichts andres als die theologische Wissenschaft für entbehrlich erklären. Wo der Theologie die Aufgabe gestellt wird, Dogmen, die irgendwoher gegeben sind, zu erweisen, da ist ihr der wissenschaftliche Charakter durchaus genommen, und wem sein Glaube und die kirchlichen Dogmen keine Probleme mehr bieten, der wird die Theologie für überflüssig erklären müssen.

Nun aber sind wir trotz dieser Einsicht davon überzeugt, daß unsere theologische Arbeit mit demjenigen Verständnis des Christentums, das in den Bekenntnisschriften der Reformationskirche niedergelegt ist, sich in Einklang hält, und nicht etwa mit dem katholischen Verständnis des Christentums. Auch die Vertreter anderer theologischer Richtung leben derselben Überzeugung und haben bei all ihrer streng wissenschaftlichen Arbeit den Vorsatz, evangelische und nicht katholische Theologie zu treiben. Durch diesen behaupteten konfessionellen Charakter aber legen sie alle von vornherein eine Grenzlinie fest, über die ihre Arbeit nicht hinausgehen soll. Über das, was innerhalb dieser Grenze liegt, ist gar mancherlei Meinungsverschiedenheit, aber das ändert nichts an der Tatsache, daß die Grenze gezogen wird. Und alle, die so verfahren, sind sich dennoch bewußt, ihre wissenschaftliche Arbeit unverkürzt zu treiben.

Hier haben wir also einen Punkt, wo die Übereinstimmung mit einer bestimmten kirchlichen, bekenntnismäßigen Auffassung des Christentums in die Voraussetzungen der theologischen Arbeit aufgenommen

ist. Man sieht darin nicht eine Voreingenommenheit des Standpunktes, sondern den berechtigten Anschluß an den konfessionell-kirchlichen Gemeingeist, in dem die eigene Frömmigkeit sich geborgen weiß. Ein Widerspruch dagegen, der Vorwurf, daß auf diese Weise die Freiheit der wissenschaftlichen Untersuchung durch ein „Vorurteil" beeinträchtigt werde, wird mit gutem Grund nicht erwartet. Denn es besteht heute eine erfreuliche Klarheit darüber, daß ohne vorher gewonnenen festen Standpunkt auf gewissen Grunderkenntnissen eine theologische Arbeit nicht von Erfolg gekrönt sein kann. Als solchen festen Standpunkt sieht man in diesem Falle den reformatorischen an. Daß er seinerseits wieder von verschiedenen verschieden gefaßt und gedeutet wird, daß von den einen diese, von den andern jene Momente mit stärkerem Ton belegt werden, tut dem keinen Abbruch, daß man allenthalben glaubt, auf diesem Standpunkte zu stehen. Eine besondere Stellungnahme ist es — um die anderen zu übergehen — wenn man diesen Standpunkt gerade in den Bekenntnisschriften der evangelischen Kirche vornehmlich gut ausgeprägt findet — wobei von der „Theologie" dieser Schriften selbstverständlich abgesehen ist. Wenn man sich durch nüchterne Prüfung, die noch nicht notwendig eine umfassende streng wissenschaftliche gewesen zu sein braucht, aber im Fortgange der wissenschaftlichen Arbeit ihre Bestätigung und Bewährung erfahren muß, davon überzeugt hat, daß der Standpunkt der Bekenntnisschriften eben als der protestantische diejenige Grundlage ist, an der sich das weitere wissenschaftliche Verständnis des Christentums zu orientieren hat, so ist das nicht größere „Voreingenommenheit" wie die von anderen der wissenschaftlichen Arbeit untergelegte Voraussetzung des „refor-



matorischen Standpunktes". Und doch wird gerade von solchen, die den Rückgang auf die Reformatoren empfehlen, oft genug der Rückgang auf die reformatorischen Bekenntnisschriften als widerwärtiger Zwang beurteilt und eine Theologie, die auch in diesen Schriften ihren Standort findet, für voreingenommen erklärt. Was bei einigen der Fall sein mag, daß sie sich nämlich an den Wortlaut und den Gesamtumfang der Einzelauffassungen der konfessionellen Theologie binden, das wird auf alle übertragen. Doch wieviele mag es derer heute noch geben? Wieviele sind noch unter uns, die z. B. die Differenzen innerhalb der kirchlichen Konfessionsschriften selbst nicht sehen wollen und mit ihnen harmonistisches Spiel treiben? Kommen diese Leute denn überhaupt für eine prinzipielle theologische Erörterung in Betracht? — In Wahrheit aber darf die Einnahme des konfessionellen Standpunktes für die wissenschaftliche Arbeit nichts anderes besagen als was oben deutlich ausgesprochen wurde, dies nämlich, daß man sich zu dem in den Konfessionsschriften ausgeprägten, im lebendigen Heilsglauben entstandenen Verständnis des Christentums bekennt. Nicht nur die oft von einander abweichenden, ja einander widersprechenden Aussagen in jenen Schriften sind der Anlaß zur Ablehnung wörtlicher oder satzungsmäßiger Aneignung und zur Einsetzung neuen wissenschaftlichen Denkens, sondern auch und vor allem die in den Schriften enthaltenen Ergebnisse zeitgenössischer Fachtheologie (auf der ja jene Differenzen zum größten Teile beruhen) bedeuten für uns geradezu die Nötigung zu neuer eigener theologischer Arbeit. Jegliches Beugen unter alte dogmatische Formulierungen ist ausgeschlossen; nur wenn die freie, in modernem Sinn betriebene Untersuchung zu ihnen zurückführt, haben sie

einen selbständigen Ort in der fortschreitenden Wissenschaft. (Vgl. Abschnitt III, 1.)

Nehmen wir das Wort „positiv“ in dem hiermit umschriebenen Sinne, so ist es eine objektive Bezeichnung und nicht Parteiname. Es bezeichnet eine wissenschaftliche Richtung, die sich durch eine bestimmte Voraussetzung und durch ein mit jener gegebenes bestimmtes Auffassen und Denken charakterisiert, wie das bei jeder wissenschaftlichen Richtung der Fall ist. Die „Voraussetzung“, ohne die ja keine theologische Arbeit betrieben werden kann, ist nicht aus der Luft gegriffen oder aus blindem Glauben entsprungen, sondern sie erweist sich uns sowohl in unserem religiösen Erleben als auch in der Übereinstimmung mit der notwendigen Eigenart unserer durch den Geist des Christentums bestimmten Weltanschauung und mit der Denkrichtung, in welche die Forschungsergebnisse uns weisen. Bei anderen Richtungen entstehen die Voraussetzungen in ähnlicher Weise; Weltanschauung und Auffassung vom menschlichen Erkennen und Denken sind die bildenden Hauptfaktoren. Welchen Namen auch andere Richtungen für sich in Anspruch nehmen mögen — ich will hier nicht vorgreifen — jedenfalls tragen sie das Bewußtsein in sich, daß bei den Grundlinien des wissenschaftlichen Arbeitens eine bestimmte Voraussetzung der Arbeit unmittelbar liegt; nirgend leugnet man, daß feste, mit der Denkrichtung in Einklang befindliche Voraussetzungen gelten, die eine gemeinsame Basis der wissenschaftlichen Einzelarbeit abgeben.

Hätte Herrmann auch Seebergs Ausführungen zu Rate gezogen, denen ein klarer Begriff von positiver Theologie zum Grunde liegt, so würde er gesehen haben, daß auch von diesem der Begriff positiver

Theologie in einem jeglicher „Parteitreiberei" fremden, rein sachlichen Sinne gemeint und interpretiert ist. „Man kann", sagt Seeberg, „die Methoden einer Zeit innerlich völlig beherrschen, man kann ihre Probleme als notwendig empfinden und anerkennen, und doch zu ganz anderen Fragstellungen und Antworten kommen, als die landläufigen es sind. Wir glauben etwa an Christi Gottheit in ihrem spezifischen und altertümlichen Sinn, nicht weil uns das vorgeschrieben ist, sondern weil gerade unsere modern methodische Geschichtsbetrachtung und religiös-psychologische Analyse uns zu diesem Resultat führt. Wir denken modern, und wir kommen zu positiven Resultaten, und diese werden auf diesem Wege auch dem modernen Menschen wieder verständlich." [1]) Nach dem Voraufgeschickten glaube ich nicht mehr auf Widerspruch zu stoßen, wenn ich sage, positive Theologie bedeute diejenige, welche in ihren Forschungen zu dem Resultate kommt, und von ihm nicht abgebracht werden kann, daß das Christentum die durch die wunderbare Offenbarung Gottes in Jesus Christus gestiftete, darum alle religiöse Wahrheit bietende und die zur rechten Welt- und Lebensanschauung erforderlichen Prinzipien mit sich bringende Religion ist — und zwar, weil Jesus Christus der göttliche Logos in Fleischesgestalt war und „lebet und regieret in Ewigkeit". Alle einzelnen Sätze, zu denen diese Theologie gelangt, stehen unter diesem übergreifenden Resultat. Und die Auffassung vom christlichen Glauben und Leben, die sich hieraus ergibt, findet die positive Theologie bei den Reformatoren und in den Bekenntnisschriften unserer Kirche.

Das ist nun auch der Standpunkt der „Theologie

[1]) Seeberg, Die Kirche Deutschlands, S. 308 f.

des alten Glaubens", und es möchte scheinen, als liege kein Bedenken vor, die neue Theologie auch so zu benennen. Ein sachliches Bedenken kann ich auch nicht finden. In der Tat macht der Inaugurator der modernen Theologie des alten Glaubens ganz dieselbe Voraussetzung für diese und stellt sich auf denselben Standpunkt. Freilich ist bei der zwischen Th. Kaftan und Grützmacher geführten Kontroverse eine so starke Differenz in der Methode hervorgetreten, daß beide Theologien nicht wohl ganz miteinander werden laufen können; und wenn dann doch beide den Lauf sollten beginnen wollen, so müßte um der Abweichung willen auch die Scheidung der Namen nach der ihnen von den Urhebern gegebenen Bezeichnung gesichert werden.[1]) — Allein ich kann auch ein andres Bedenken gegen die Kaftansche Formulierung nicht wohl unterdrücken. In dieselbe kann etwas hineingedeutet werden, das zwar bei Kaftan selbst nicht vorliegt, aber aus einem ziemlich häufigen Mißverständnis eingelegt werden könnte. Der „alte Glaube" ist von ihm durchaus in dem Verstande einer mit der alten christlichen Grundüberzeugung zusammentreffenden Überzeugung gemeint, die aus dem Erleben der Offenbarung entsteht. Aber dem Ausdruck „alter Glaube" haftet immerhin der Beigeschmack eines stofflich fixierten und in Satzungen formulierten Glaubensinhaltes an. Mag man nun auch betonen, daß es mehr auf den Glauben im psychologischen Sinne, auf den Glauben als Gemütsaffektion und Ergriffensein ankomme, so ist doch dies allein nicht gemeint und kann nicht gemeint sein, da ja

[1]) Daß die Differenzen so erheblich sind, wird sowohl im dritten Abschnitt dieses Buches kurz zur Sprache kommen als auch im vierten Abschnitt in der prinzipiellen Erörterung beleuchtet werden.

diese Verhaltungsweise des Gemüts an sich nicht in der Art einer Änderung unterliegt, daß von altem und neuem Glauben auf Grund derselben geredet werden könnte. Daß das Wesen des Glaubens ein andres geworden, wird ja niemand behaupten wollen. Wenn zwischen altem und neuem Glauben unterschieden wird, so kommt es immer irgendwie auf eine Unterscheidung der „Stoffe" des Glaubens oder der Summe der Beziehungspunkte des Glaubenslebens hinaus. Wir wollen gewiß um so weniger das Vorhandensein einer derartigen Differenz in Abrede stellen, als wir selbst vorhin auf sie appliziert haben. Aber bei Kaftans Titulierung seines Programmes kann sehr wohl der falsche Schein entstehen, als ginge man bei der Aufrichtung einer „modernen Theologie des alten Glaubens" darauf aus, eine bestimmte Summe von Glaubenspunkten und Glaubenssätzen zum Maßstab des Erlaubten bei der Bildung einer modernen Theologie zu machen. Das aber kann niemand heute ernstlich befürworten. Um dies irrtümliche Verständnis von der Forderung der modernen Theologie auf jeden Fall auszuschließen, dürfte sich empfehlen, für den Namen der „modernen positiven Theologie" mit Nachdruck einzutreten.

Im übrigen aber sei betont, daß uns auf das Festhalten an diesem Ausdruck wenig ankommt. Vielleicht können die beiden Begriffe (modern und positiv) durch andere ersetzt werden, die sich mehr eines allgemeinen Beifalls erfreuen und noch deutlicher sagen, was die Absicht ist. Vor der Hand jedoch sind uns beide Begriffe als gegebene und gut bestimmte in erster Linie zur Verwendung dargeboten.

Bei der Erfüllung der Forderung einer modernen positiven Theologie ist zu beachten, daß der Zusammenhang mit der Geschichte der Theologie nicht zerrissen

werde. Doch besteht hier keineswegs bei Berücksichtigung des Modernen die Gefahr, die auf dem Boden der Philosophie vorliegt, wo jeder Kopf ganz von vorn einsetzen möchte. Wenn aus diesem Grunde in der Philosophie gerade heute — im Gegensatz zum Vordringen individueller Strebungen — die Forderung einer philosophia perennis erhoben wird, so hat sie eben dort weit mehr Berechtigung als in der Theologie. Denn die Besorgnis, daß in der letztgenannten Wissenschaft ganz neu mit individueller Spekulation zu Werke gegangen werde, kann eigentlich nicht gegenständlich werden. In der Gegenwart zumal, wo die Spekulation so gänzlich aus der Theologie gebannt wird, daß sie nur nebenbei sehr kümmerlich mittun kann, ist daran gar nicht zu denken. Und auch wenn dem spekulativen Denken wiederum eine wichtige Rolle sollte zuerkannt werden, so bleibt doch immerhin die Theologie als die Wissenschaft von der christlichen Religion, d. i. die Theologie als positive Wissenschaft, in dem Maße durch und an ihr Objekt gebunden, daß nicht jeglicher Willkür die Tür offen steht und die Kontinuität von neuer und alter Theologie dadurch nicht in wirkliche Gefahr kommt. Nur ein Fall scheint für jetzt denkbar, wo diese Gefahr einmal eintreten möchte, wenn nämlich die allgemeine religionshistorische Forschung und die alsdann notgedrungen daran sich anschließende religionsphilosophische Spekulation als die Hauptaufgabe der Theologie erkannt werden sollte. Unabsehbar ist das Eintreten dieser Wandlung nicht, da sie in der holländischen Methode schon vollzogen ist. In diesem Falle des Vordringens der holländischen Religionsbetrachtung würde allerdings auch in der Theologie die Parole der theologia perennis vielleicht von Segen werden können.

Allein diese Gefahr ist für uns Heutige nicht da. In Deutschland vor allem — und nicht zum mindesten in unserer Theologie — treffen wir auf zu viel gesundes historisches Bewußtsein, als daß man die Forderung der Kontinuität in der Wissenschaft leichthin preisgeben würde. Vielmehr haben immer weitere Kreise eingesehen, daß in den Zeiten, da die Kontinuität nicht hinreichend gewahrt wurde, wie z. B. in der Zeit des Rationalismus, das Glaubensleben einen beträchtlichen Rückgang und eine Verarmung erfahren mußte, ungeachtet aller bedeutsamen anderweitigen Vorteile, die solche Zeiten und vor allem die des Rationalismus für die Theologie mit sich führten und erarbeiteten. Es ist also an dieser Stelle nur ein flüchtiger Hinweis darauf nötig, daß die Forderung der Modernität nicht zum Aufgeben der Forderung der Kontinuität führen darf, sondern daß es zu den Problemen der neuen theologischen Forderung gehört, diese beiden im Fortschritt menschlichen Geisteslebens miteinander stets rivalisierenden Grundzüge miteinander zu behaupten. Ein volles Verständnis dessen, was wir als die Moderne bezeichnen, wird uns auf eben diese Doppelaufgabe hinweisen.

II.

Das Wesen der Moderne.

1. Die Grundtriebe und Einzelzüge des modernen Geisteslebens.

Die Forderung einer modernen Theologie und die Arbeit an einer solchen Theologie, die in irgend welchem, später näher zu bestimmenden Gegensatz zur vorangegangenen steht, setzt voraus, daß es eine gegen die frühere in scharfen Umrissen abgehobene moderne Geisteskultur gibt, von deren Seite her besondere Anforderungen an die Theologie gestellt werden. Wollen wir uns über diese Anforderungen Klarheit verschaffen, die ja sowohl aus den charakteristischen Bedürfnissen und Tendenzen des modernen Geistes direkt als auch aus der Notwendigkeit einer Abwehr derselben indirekt entspringen können, so ist unerläßlich, in das Wesen der modernen Geisteskultur einen sicheren Einblick zu erwerben.

Seebergs ganzes Buch über die Kirche Deutschlands im neunzehnten Jahrhundert ist dem Aufzeigen derjenigen Strömungen gewidmet, die in der neuesten Zeit zu besonderer Entfaltung gelangt sind und Berücksichtigung seitens der Theologie gefordert und erlangt haben oder, sei es berechtigter oder unberechtigter Weise, noch fordern. In anderer Art und abge-

sehen von der speziellen Rücksichtnahme auf die Theologie hat Rudolf Eucken in seinen „Geistigen Strömungen der Gegenwart (der Grundbegriffe der Gegenwart 3. umgearbeitete Auflage, 1904)“ die geistigen Höhepunkte und Notstände herausgearbeitet, durch welche die Gegenwart charakterisiert ist. Der eine behandelt in großen geschichtlichen Zügen und Bildern, der andere in gedanklicher Fixierung der Probleme das moderne Geistesleben, insofern es an den Weltanschauungsfragen teilnimmt. Für uns soll es sich jetzt darum handeln, die mancherlei Züge modernen Geisteslebens, so weit tunlich, zu einem Gesamtbilde zu vereinigen, in dem die einzelnen Züge deutlich erkennbar bleiben. Wir wollen nach Grundzügen suchen, um das Bild womöglich zu vereinfachen und einer leichten Übersicht zugänglich zu machen.

Aber es gilt auch eine andere Aufgabe zu lösen. Nämlich wenn das Bild der Moderne vollständig und deutlich sein soll, so muß nicht bloß das Porträt selbst wohl gelungen, sondern auch der Hintergrund richtig gezeichnet sein. Das will sagen, die Erscheinungen, die wir unter der Moderne zu verstehen haben, müssen nach rückwärts zeitlich abgegrenzt sein, wenn und soweit das überhaupt durchführbar ist. Erst diese Arbeit wird uns zur letzten gültigen Richtigstellung des Bildes selbst verhelfen, da die Geschichte oft eine unerwartete Wiederkehr derselben Einzelzüge zeigt, somit durch solche Beobachtungen die gegenwärtigen Interessen und Tendenzen von früheren ähnlichen aus eine angemessene Deutung oder Veranschaulichung erfahren und auch die Wurzeln moderner Strebungen und damit ihr Werden und die Eigenart ihres Grundtriebes zuweilen verständlicher werden als bei der bloßen Betrachtung der letztvergangenen Tage. Der durch die Überfülle der sich

kreuzenden Erscheinungen getrübte Blick dessen, der mitten in diesem Gewirr steht, kann vielleicht durch Beobachtung ähnlicher Züge in einer historisch abgeschlossenen Zeit erhellt werden und zugleich diejenigen Richtungslinien sehen, die in einigen Fällen von früheren Geistesströmungen auf mancherlei verschlungenen Wegen zu unserer Moderne geführt haben. Es könnte ja auch sein, daß einige von den Zügen, die sich in unserer Zeit ganz besonders deutlich und allgemein zeigen, stets oder doch sehr häufig, nur mit geringem Unterschied in ihrer Ausprägung und allgemeinen Schätzung, vorhanden waren und daß sie aus diesem Grunde gar nicht so sehr als Charakteristika der Moderne angesprochen werden dürfen, wie es bei alleiniger Untersuchung der Neuzeit scheint. Und ferner, erst wenn sich die Zeitgrenze aufzeigen läßt, vor welcher das nicht so war, wird man sagen können, ob ein einzelner Zug spezifisch modern ist.

Vorerst jedoch kommt es darauf an, den Allgemeinbegriff der Moderne dadurch vor Fälschungen zu sichern, daß eine Grenze zwischen der Mode und der Moderne gezogen wird. Nicht alles was an geistigen Regungen in die Mode kommt, gehört zur Moderne. Die Moderne ist ein weltgeschichtlicher Faktor, und ihre Bestandteile sind treibende Kräfte von geistigem Inhalt, der auch dann historisch wertvoll ist, wenn die Tendenz destruktiv ist. Sie entstehen durch eine Richtung des Geistes auf Begreifen von Welt und Leben, und sie entspringen nicht aus Launen oder Liebhaberei. Sie haben ein festes und hohes Ziel im Auge, dem sie sich unterordnen — auch wenn das nicht zum Bewußtsein kommt. Weltbildungsfaktoren setzen die Moderne zusammen. Dadurch ist sie weit entfernt von allem oberflächlichen Haschen und Naschen. Die Sucht nach Neuerung und Veränderung hat in ihr

keinen Platz, geschweige eine Macht. Was zur bloßen Stimmung gehört, und sei es noch so schöngeistig angehaucht, das verabschiedet die wirkliche Moderne von ihrer Schwelle, um es der Mode zu überlassen. Jeder Effektkitzel bleibt ihr fern, aber an Defekte macht sie sich heran, sie zu beseitigen. Sie kommt daher mit ihren Tendenzen nicht von ungefähr, und dem Zufall vertraut sie sich nicht an. Geisteskräfte läßt sie mit Notwendigkeit hervorbrechen, religiöse, sittliche, wissenschaftliche Strebungen, die sich durch kein Zureden einengen lassen. Sie ist eine Gewalt von großer Unwiderstehlichkeit, und die schädlichen Elemente in ihr, die eben so klar als Bildungsfaktoren von ihren Wortführern gemeint sind wie die förderlichen Elemente von anderen, lassen sich deshalb nur mit größter Anstrengung bekämpfen — denn die Moderne ist zäh. Sie ist der Kampf gegen wirkliche oder vermeintliche Idole, der mit höchstem Interesse und mit Einsetzung der Persönlichkeit geführt wird. Sie ist eine Macht, der es wirklich um eine Sache zu tun ist und zu der sich deshalb alle vom Ernst des Daseins durchglühte Individuen scharen, ihren Heerbann zu verstärken.

Dieser Strom der Moderne nun führt in seinen Wassern, wie angedeutet, nicht nur förderliche Bestandteile, doch darf man im allgemeinen sagen, daß irgend etwas Förderliches in jeder ihrer Strebungen enthalten sein mag. Die einzelnen Wogen sind in der Regel nicht aus ganz klarem Wasser gebildet. Aber so schwierig es ist, aus der mit verschiedenen Lösungen gefüllten Flüssigkeit die einzelnen Stoffe in für die Analyse brauchbarem Zustande auszuscheiden, so schwierig ist die Untersuchung der einzelnen Faktoren der Moderne. Welch ein Gut sind die sozialen Bestrebungen, und welches Unheil sind sie heraufzubeschwören im-

stande! Das Chaos moderner Tendenzen zu entwirren, das heischt ein emsiges Studium für sich.

Um so schwieriger wird die Schilderung der Moderne dadurch, daß sie zeitlich kaum begrenzt werden kann. Versucht werden muß diese Begrenzung dennoch. Für sie ist die Erkenntnis bedeutsam, daß keineswegs durchweg das uns zeitlich Nächstliegende auch das Moderne ist. So zehrt die Moderne vom Rationalismus nicht mehr; der Intellektualismus sinkt zurück; der Neurationalismus wagt sich unter den Momenten der Moderne kaum hervor. Hingegen liegt uns das Zeitalter der Renaissance mit seiner Auswertung des Hellenismus innerlich verhältnismäßig nahe, und der Kontakt mit ihm ist ziemlich eng. Eben, das Wesen der Moderne steckt nicht wie die Mode gern in alltäglichen Dingen. Das Kleine, das am Einzelnen klebende, das Bloß-Subjektive wird schnell alt und huscht an der echten Moderne vorüber, selbst wenn es uns „beim Kragen hätte". Nur das empfinden wir als Moment der Moderne, das einen übergeordneten Standpunkt zum wechselvollen Sein des Tages und des Subjekts einnimmt.

Die Aufgabe, das Wesen der Moderne zu bestimmen, ist eine nicht rein empirische und geschichtliche, wie ja auch betreffs der Wesensbestimmung des Christentums als zugestanden gelten darf, daß sie keine rein historische Arbeit ist, sondern ihren eigentlichen Abschluß durch systematisches Denken findet. Des Geistes der Moderne bemächtigt man sich nicht durch bloßes Ablesen aus den Rollen der Geschichte. Selbst die rein historische Seite dieser Arbeit erfordert mehr als die Fähigkeit, Geschichte zu lesen. Den Geist der Moderne zu bestimmen, das heißt einmal für die Gegenwart eine feste Grenze nach rückwärts bestimmen.



Wo aber ist sie zu suchen? — In welchem Jahrhundert? selbst das ist die Frage! Und dann muß weiter eine Vergleichung der Zeitalter unter dem Gesichtspunkt der treibenden geistigen Kräfte stattfinden; die geistigen Mächte und Tendenzen, die hier wie dort sich herrschend erweisen, sind auf ihr Wesen und auf eventuelle Beziehungen zueinander zu untersuchen. Das hilft dazu, die Genesis der modernen Triebe aufzudecken und die letzteren in ihrer Genesis zu verstehen. Sind Entstehung und Entwicklung der Tendenzen klar aus ihrer eigenen Erscheinung sowie aus ihren Parallelen, dann kann das Wesen der Strömungen und Strebungen zur Anschaulichkeit emporgeführt werden.

Vorausgehen muß jedoch solchen Forschungen die Durchleuchtung des gegenwärtigen Lebens für sich. Durch sie müssen die Regungen im Zeitgeist der Beobachtung zugeführt werden, auf daß sich die historischen Betrachtungen mit ihnen nutzbringend beschäftigen können. Die überaus komplizierte Größe, die wir Zeitgeist nennen, zu analysieren, erheischt eine komplizierte Arbeit. Analyse und Synthese greifen bei ihrer Lösung ineinander. Ein ungeheures Material steht zur Verfügung, welches nicht so durchsichtig ist, daß der Forscher alle Triebkräfte und Strebungen mit offenem Blick ohne Irrung genau zu erfassen vermag. Außer dem Übelstande mangelhafter Durchsichtigkeit bleibt die Gefahr mangelhafter Übersicht immer bestehen. Solcher Mißstände und Bedenklichkeiten müssen wir uns beim Aufzeigen der Einzelheiten bewußt bleiben.

Zudem ist ohne Zweifel eine räumliche Beschränkung geboten. Aus der hier ins Auge gefaßten Abzweckung auf die Theologie ergibt sie sich jedoch nicht zur Genüge. Soll nicht die moderne Theologie in der ganzen modernen Kulturwelt Geltung beanspruchen?



Aber die Moderne ist nicht aller Orten dieselbe, und wir werden gut daran tun, bei ihrer Bestimmung nicht über die Grenzen der mitteleuropäischen Kultur hinauszugehen. Etwaige Sonderbestrebungen geistig kultureller Art in den rein katholischen Ländern des Südens können für uns nur wenig in Frage kommen. Und die amerikanische Kultur wie auch in anderer Weise die russische enthalten sehr abweichende Faktoren und Anschauungen, die sich mit dem Typus der mitteleuropäischen Moderne nicht zu einem ganz einheitlichen Bilde vereinigen lassen. Erst dann würde es möglich sein, die amerikanische Moderne in Rücksicht zu nehmen, wenn — was ja nicht außerhalb des Bereiches der Möglichkeiten liegt — die beiden Kulturen in direkten Austausch treten und eine Verschmelzung anbahnen sollten. Jedenfalls ist, was uns über die neuesten Strömungen in Amerika gesagt wird, von den bei uns herrschenden gründlich verschieden. Ich will zur Verdeutlichung nur auf eine Äußerung aus den sehr beachtenswerten kritischen Betrachtungen Fergusons über die Grundsätze der amerikanischen Moderne aufmerksam machen: „Auf dem Gebiet der institutmäßig bestehenden Religion war das Jahrhundert Zeuge der Wiederherstellung des Romanismus und der Verpriesterungsbewegung in den Episkopalkirchen von England und den Vereinigten Staaten. Der allgemeine Inhalt dieser Erscheinung ist derselbe wie bei dem Vorhergesagten: Die Verzweifelung an der Freiheit — die Rückkehr ins Mittelalter als Folge davon, daß das Prinzip der Moderne verfehlt sei. Das Wiederaufleben der Calvinischen Theologie mit ihrer Mischung von Gesetzlichkeit und Schwärmerei hat eine ähnliche Bedeutung. Die triumphierende Laufbahn der großen Evangelisten der Orthodoxie sagt dasselbe, was die

Auferstehung des Papismus sagt, nämlich daß der Mensch nur als Bestandteil der Masse etwas ist und der Geist nichts ist ohne ein Wunder.“ [1])

Was aber die zeitliche Abgrenzung desjenigen geschichtlichen Gebiets, aus dem wir unsere Bestimmungen der Moderne zu entnehmen, in dem wir die Moderne aufzusuchen haben, betrifft, so befinden wir uns in einer äußerst ungünstigen Lage. Handelte es sich etwa um die Charakterisierung der geistigen Strömungen und Strebungen des Zeitalters Karls des Großen, so wären wir in dieser Beziehung jedenfalls in vorteilhafterer Verfassung. Steht uns diese Zeit auch innerlich ferner und fehlt uns infolgedessen die sehr wichtige Möglichkeit direkten Mitempfindens, so ist doch eine Begrenzung für das relativ abgeschlossene Zeitalter leichter zu finden. Es ist eine historisch fertige Größe, nach hinten und vorn umgrenzt. Zur Vergleichung stehen zwei andere historische Größen, die vorangegangene und die folgende Periode, zur Verfügung. Das ist bei unsrer Moderne nicht der Fall. Wir entbehren jedes Einblicks in eine folgende Periode und können nicht mit erwünschter Zuversichtlichkeit ausmachen, wie viel Überlebtes in dem noch Lebenden geborgen ist und bis wie weit wir schon in einer Übergangszeit uns befinden. Nur nach rückwärts können wir Vergleichspunkte und Wurzeln suchen.

Sonach gewinnen wir den Wesensbegriff von unserer Moderne in erster Linie durch Herausarbeitung der als charakteristisch empfundenen Gegensätze zwischen jetzt und früher. Gegensätze sind negative Begriffe. Die Züge der Moderne stellen sich zunächst als Antithesen

[1]) Charles Ferguson, Diesseits-Religion. Eine Denkschrift über die Prinzipien der Moderne. Aus dem Englischen von Cäcilie Mettenius. Leipzig 1903. S. 9.

heraus, und das in ihnen liegende positiv Bestimmende ergibt sich in der Regel von selbst. Hierbei treten aber die angedeuteten Schwierigkeiten in ihr Recht. Die unverkennbare große Zerfahrenheit in unserem Geistesleben, die Fortexistenz und verschiedenartige Beimischung längst veralteter Züge, das vielleicht noch unbeobachtbare Anbahnen neuer Triebe hindern die einheitliche Anschauung. Die Gefahr, dies oder jenes zu unterschlagen, anderes zu stark zu betonen, liegt hauptsächlich dann nahe, wenn nach einer oder mehreren Hauptströmungen geforscht wird, die das übrige mit sich ziehen.

Daß man aber nach Hauptströmungen, ja selbst nach einer einzigen wichtigsten Hauptströmung zu forschen berechtigt ist, das unterliegt keinem Zweifel. Es steht in dieser Hinsicht mit ganzen Zeitaltern nicht wesentlich anders wie mit Persönlichkeiten. Es gibt selten eine um geistigen Inhalt sich bemühende Persönlichkeit, in der nicht disparate Momente durcheinander gehen. Sobald man auf die Herkunft ihrer Ideen reflektiert, zeigen sich die merkwürdigsten und heterogensten Ursprünge. Diese sind, wie in Zeitaltern so auch in Individuen sehr häufig nicht in dem Grade miteinander ausgeglichen, daß alle Nähte und Fugen verschwunden wären; aber dennoch darf man auch bei solchen Persönlichkeiten in der Regel von einer einheitlichen Grundauffassung reden und nach der leitenden Grundanschauung zuversichtlich suchen. In demselben Sinn kann man auch trotz aller Divergenzen und Kontraste von einer einheitlichen Zeitphänomenologie sprechen. Freilich werden sich, wie hieraus schon folgt, in den Hauptströmungen, wenn solche mit Sicherheit entdeckt sind, mannigfache Substanzen zeigen, die, anderen Gebieten und Richtungen angehörig, mit-

geführt werden, die auch wieder ihre eigene Geschichte haben und deren volle Berücksichtigung für eine genaue Darstellung erforderlich wäre. Steht es aber so, dann ist die Wesensbestimmung der Moderne, auch so weit sie schon gegenwärtig überhaupt für uns vollziehbar ist, doch nicht eine Arbeit, die von heute auf morgen erledigt werden kann.

Doch wird die Bestimmung nicht etwa dadurch eine schwankende, daß sie durch die vorwiegend „negative" Betrachtung, durch die Anschauung des Zeitgeistes unter dem Gesichtspunkte der Antithese geschieht. Gerade diese Erwägung führt am ehesten zum Ziel. An der Reaktion, die der Zeitgeist gegen das Alte übt, erkennen wir am besten das Wesen der Moderne. Das rührt eben daher, daß alles, was wirklich Bestand erlangt, auch alles was zu einem Wesensbestandteil der Moderne geworden ist, im historischen Kontinuum entsteht und nicht abrupt. Daher ist alles Neue, das sich vom Früheren abhebt, ob nun fortschrittlich oder rückschrittlich, durch einen Gegensatz in die Welt gekommen.

Nun aber wird bei der Bildung eines Gegensatzes die treibende Idee leicht überspannt; Einseitigkeiten treten hervor, die denen, welche in der Bewegung selbst stehen, zumeist nicht zum deutlichen Bewußtsein kommen. Wer sich über die Bewegungen stellt und sie, seines Selbst und seiner Wünsche für die Zeit der Betrachtung sich entäußernd, nüchtern überblickt, der wird die Überspannungen begreifen. Die Folge der Übertreibung aber ist, daß sich eine neue Reaktion anbahnt, die zur ersten sich gegensätzlich verhält, zu dem Wertvollen im überwundenen Alten zurückkehrt und den Ausgleich des Neuen und des Alten herzustellen sucht. Der geschichtliche Prozeß zeigt uns, ins Große und Weite übertragen, das psychologisch-ethische

Vater-Sohn-Enkel-Problem. Dies ist das Richtige an dem Schema der Hegelschen Geschichtsphilosophie von These, Antithese und Synthese. Man kann diesen Ablauf der Ereignisse bei den bedeutenden Erscheinungen in der Geschichte des menschlichen Geisteslebens unschwer beobachten.

Diese Art des historischen Prozesses von vornherein gegenwärtig zu halten, das ist für unsere Betrachtung und Beurteilung der Moderne hoch wichtig. Daß wir zwischen den modernen Erscheinungen Stufenunterschiede zu machen haben und das Einzelne gegen einander abwägen müssen, wird hierdurch klar. Wie gewöhnlich, so sind auch in unserem Zeitalter jene drei Strömungen nebeneinander da. Das Neue, die Reaktion gegen das Alte, gibt den herrschenden Grundton an, aber das Alte hat man wohl zu Grabe geläutet, ehe man es einsargen konnte; durch die Reaktion ist wieder eine Antireaktion hervorgerufen, die, das Gute am Alten würdigend und das Gute am Neuen nicht verkennend, wieder eigenartige Züge hervorbringt. Es ist unwahrscheinlich, daß man je von einer Zeit ein ganz einheitliches Bild erhalte; man bekommt vielmehr eine Projektion des Spieles von Spannungen, Kontrasten und Paradoxien. Bald wird der Grundzug mehr in der direkten Tendenz gegen die vorangegangene Zeit zu erblicken sein, bald mehr in der Antireaktion. Das antithetische Verhältnis zur vorangegangenen Zeit schwindet aber nicht, doch ist diese selbst wieder eine zusammengesetzte und zum größten Teil antithetisch begreifbare Erscheinung. Es bedarf eines feinen Sinnes für das Spiel und Gegenspiel, um in knapper Charakteristik das Richtige zu treffen.

Das Gebiet, auf dem man die Moderne in Ur-

sprünglichkeit antrifft, ist nicht die Wissenschaft. Wenn wir gern von den Fortschritten der modernen Wissenschaft sprechen, so darf dies nicht so gemeint sein, daß die Wissenschaft auch als Erzeugerin der Moderne anzusehen sei. Sollte das überhaupt angängig sein, so doch nur in bescheidenem Maß. In der Entfaltung der Wissenschaft ringt sich die Moderne durch, aber die Wissenschaft ist dabei überwiegend abhängig. Die Naturwissenschaft als solche durchdringt die Natur begrifflich und rationalisiert sie und bietet der praktischen Verwendung der Natur einen konsequent vorwärts führenden Weg; die Geschichtswissenschaft als solche ist gleich der Naturwissenschaft immer mehr zur Erkenntnis des Werdens und der Anfänge vom Leben hinabgestiegen und hat gelernt, alle Verhältnisse menschlicher Wechselwirkung so zu durchdringen, daß allmählich im Gegensatz zu früheren Jahrhunderten alle Anschauung und alles Denken historisch geworden ist. Beide Wissenschaften haben nun in die Menschheit eine Betrachtungsweise eingeführt und in ihr durchgesetzt, die immer nach der Genesis fragt und nach Analogien sucht. Man kann sagen, das ist etwas spezifisch Modernes, was diese Wissenschaften dadurch erzeugt haben. Aber man muß auch hinzufügen, daß sie jenes leisteten, weil in ihnen dem Trieb moderner Betrachtung, dem auf die Wirklichkeit gerichteten empirischen Sinn die volle Ausbildung gestattet wurde. Dieser Sinn hatte sich schon in langem Prozesse entwickelt, ehe er in der modernen Wissenschaft wirksam werden und großartige Erfolge zeitigen konnte. Die Art, wie Wissenschaft betrieben wird und Ergebnisse nützt, ist durch die Moderne bedingt.

Die Moderne ist eine eigenmächtige Instanz. Aber freilich ist sie ausgebildet nicht nur in und von dem

populären Bewußtsein, sondern auch und nicht zuletzt von wissenschaftlicher Arbeit und von Selbstbesinnung, wie die führenden Geister vergangener Tage sie übten. Wegen dieses ihres Ursprungs haftet ihr sogleich etwas Erhabenes an, um dessen willen sie auch da auf volle Hochschätzung Anspruch erheben kann, wo sie sich in seltsam einseitiges Verständnis des Lebens und seiner Werte verirrt. — Wie es sich mit dieser ihrer Genesis verhält, werden wir hernach sehen; jetzt wollen wir erst ihre Charakterzüge ins Auge fassen.

Ein hervorstechender Grundzug in der modernen Gesamtrichtung ist ohne Zweifel der Individualismus, die Hochschätzung des Individuums, die sich auf allen Gebieten des Lebens und Schaffens zeigt. Der Individualismus ist auch in den auf den ersten Blick und nach ihrem Namen antiindividualistisch erscheinenden sozialistischen Bestrebungen ausschlaggebend. Denn wenn schon es sich in ihnen faktisch dahin zugespitzt hat, daß die Massen nach der Schablone behandelt werden, so war doch dies nicht in der Idee des Sozialismus gelegen. Es sollte sich nicht um herdenmäßigen Zusammenschluß handeln, bei dem die Individuen Massenteilchen, stoffliche Atome sind, sondern um die Geltendmachung des Persönlichkeitsrechtes von vielen, die desselben sich beraubt fühlten. Wir können uns aber auf den im Gebiet des geistigen Lebens auftretenden Individualismus beschränken. Hier verlangt der Individualismus, der mit besonderer Betonung seit dem Anfang des 19. Jahrhunderts siegreich vorgedrungen ist, das Recht der persönlichen Selbstentscheidung, und zwar bei allen Betätigungen geistigen Lebens. In der Moral besagt er, daß nicht das von außen gegebene Gesetz ohne weiteres anerkannt werden soll,

sondern, nur das Gesetz, welches sich im Individuum kundgibt und im persönlichen Leben bewährt. Kant, die Romantik, Schleiermacher sind die ersten großen Wortführer dieser Auffassung. Auf die Religion angewandt, bedeutet seine Forderung, daß das religiöse Verhalten von persönlicher Überzeugung getragen sein muß. Das ist sowohl in dem guten Sinn gemeint, daß aus der religiösen Tradition nichts ohne Prüfung im eigenen Erleben und ohne Erprobung am eigenen Selbst ins religiöse Verhalten und ins Glaubensleben übernommen werden darf; als auch in dem für das Wesen der Religion schädlichen Sinne, der das Gemeinschaftsgefühl durch schroffe Betonung der subjektiven Haltung verloren gehen läßt und schließlich auf die Tradition überhaupt verzichtet. Bei dieser letzteren Umbildung tritt der ebenfalls als spezifisch modern erscheinende Subjektivismus hinzu, der dann noch zu der dem historischen Sinn der Moderne zuwiderlaufenden unhistorischen Verachtung aller Tradition d. i. alles in der Geschichte vorangegangenen religiösen Glaubens werden kann und sich trotz dieser ausgesprochenen Unmodernität als recht modern hinzustellen beliebt. Zugleich aber ist für die Weltanschauungsfragen überhaupt die bedeutsame Einsicht durchgedrungen, daß es keine Weltanschauung gibt, die nicht durch persönliche Anteilnahme, durch persönliches Glauben gebildet ist.

Den zweiten Grundzug des modernen Geisteslebens kann man als Empirismus oder Wirklichkeitssinn bezeichnen. Er zeigt sich besonders in der Betrachtung von Natur und Geschichte, greift aber von dort auf die Erwägung alles Existierenden und aller Verhältnisse über. — Das Naturerkennen hat hier die Führerrolle ergriffen, indem es die mittelalter-

liche philosophische Naturdenkung durch empirische Naturforschung ersetzte. Der Wirklichkeitssinn ging von da zur genauen Erforschung der geschichtlichen Überlieferung über; ein Interesse an den Quellen erwachte, man suchte nach Quellen mehr denn je zuvor, und man schöpfte sie nach kritischer Methode aus, um ein zutreffenderes Bild von der Vergangenheit zu gewinnen. So ward ein historischer Wirklichkeitssinn verbreitet, der nicht nur die Vergangenheit, sondern auch die Gegenwart unter den Gesichtspunkt historisch gewordener Wirklichkeit rückt und seinerseits wieder nach einem Bunde mit der Psychologie verlangt, um die gegenwärtigen Verhältnisse menschlichen Lebens in seelenvoller Wirklichkeit zu verstehen. So ward die empirische Psychologie, und es ist charakteristisch, daß das Interesse an der Logik im alten Sinn immer mehr schwand, und daß, wo Logik noch auf Beifall rechnen will, sie völlig umgestaltet werden muß zu einer Erkenntnistheorie auf empirisch-psychologischer Basis. — Der historische Wirklichkeitssinn hatte für die christliche Religion die unmittelbaren Folgen, daß erstens ihre Quellen gründlicher Durchforschung unterzogen wurden und ein genaueres Bild von der Entstehung des Christentums entworfen werden kann, daß aber zweitens das Christentum selbst aus seiner Isolierung herausgerissen und im Vergleich mit anderen Religionen zur Anschauung gebracht werden kann.

Der Empirismus hat aber auch eine Überspannung zum Empirizismus erfahren, indem die Objekte der wahrnehmenden Erfahrung über alles gesetzt oder allein gesetzt werden. Die Erforschung der empirischen Welt führte zu einer Verherrlichung der empirischen Welt, Sinnen und Denken ward innerweltlich, und die Diesseitigkeitsrichtung ward zu einer Macht, die eine zähe



Skepsis gegenüber dem sinnlich Nichtwahrnehmbaren auslöste.

Im weiteren Verlauf führte der Empirizismus zur Ablenkung des strengen Wirklichkeitssinnes. Man gewöhnte sich daran — ohne es zu wollen — nicht mehr reale Geschichte, sondern romantische Geschichte zu schreiben. Ein ausgeprägter Typus dieser Art ist Kurt Breysig, an dem der Kontrast um so auffallender ist, als gerade er sich ausdrücklich vornahm, die Historie nach Naturgesetzen zu bearbeiten und der Ästhetik in ihr den Laufpaß zu geben. Diese Wirkung des Empirizismus auch auf den anderen Gebieten geistigen Lebens war folgerecht. Wandte man sich ausschließlich der empirischen Diesseitigkeit zu und wollte man seinen Sinn dadurch völlig ernüchtern, so drängte sich in dies übernüchterte Welt- und Geschichtsbild eine eigene Metaphysik und Mystik impressionistisch ein. Der Schrei nach dem Heros wurde immer lauter und man begab sich auf die von Erfolg gekrönte Suche nach Heroen. So ist das Paradoxe entstanden: man zeigt infolge des Wirklichkeitssinnes nicht mehr die wirkliche Wirklichkeit, sondern die ins Unwirkliche übertriebene Nacktheit des Diesseitigen. Wie man auf die Bühne Rohholz und Stroh bringt, um „lebenswahr“ zu sein, und wie man so ein recht einseitiges Bild entwirft, so verliert man überhaupt die Historie und das Leben, indem man sie aufs Mindestmaß einschränkt, unter den Füßen. Der Impressionismus zerstört auf allen Gebieten die kräftige Arbeit des gesunden Wirklichkeitssinnes und führt über das Allzumenschliche ins Reich des romantischen Suchens während „mondbeglänzter Zaubernacht“, und er verbindet mit der Empirie eine forcierte Mystik. Schafft der Empirizismus den Diesseitigkeitssinn, so erhebt wiederum über

diesen die Schwärmerei des kraß individualistischen Übermenschentums, die doch nichts anderes ist als die romantische Sehnsucht, dem Individuum etwas Höheres zu garantieren, als was man greifen kann, es über das Diesseits hinauszuschwingen und im reinen Äther zu baden.

Damit sind wir zu einem Grundzug des modernen Geisteslebens gekommen, den man als den dritten bezeichnen kann, wiewohl er mit dem zweiten innerlich zusammenhängt. Der Empirismus beherrscht nicht bloß die Ermittelung der Tatsachen, sondern er ist zum Regulator der denkenden Verarbeitung des Erforschten geworden. Das zeigt sich naturgemäß zunächst auf denselben Gebieten, auf denen er Forschungsprinzip ist. Wird auf ihnen zur Arbeit an der Weltanschauung fortgeschritten, so stellen sich unter Einfluß des Empirizismus jene Faktoren der Anschauungsweise ein, die als dem Christentum besonders feindlich erkannt worden sind. Das ist auf der einen Seite der Naturalismus, diejenige Betrachtung der Wirklichkeit, welche dem psychischen Prinzip die Selbständigkeit nimmt und es mehr oder weniger aus dem Bereich des Wirklichen streicht, sei es, daß alles Naturgeschehen im Grunde als eine bloß mechanische Entwicklung aufgefaßt wird, sei es, daß auch alles geistige Geschehen, Denken und Wollen des Menschen in das Naturleben hineingezogen und von demselben nicht geschieden wird. Mechanismus und Materialismus sind die beiden Haupterscheinungsformen des Naturalismus. — In der Geschichtsbetrachtung ist die Folgeerscheinung des Empirizismus der historische Relativismus. Die Geschichte zeigt dasselbe Gesetz von Werden und Entwicklung wie die Natur, sie zeigt Größen und Höhepunkte, aber sie zeigt nichts wirklich Fertiges und ab-

solut Gültiges. Wahrheit und Irrtum sind stets gemischt, und beide sind nur relative Begriffe. Zu verschiedenen Zeiten gilt verschiedene Wahrheit. Nirgend kann man eine absolute Erscheinung feststellen. Alles ist Produkt von Voran- und Mitgehendem, weil alles im Fluß. Die großen Taten und die großen Persönlichkeiten in der Geschichte waren im Grunde nur Produkte des Milieus. Man anerkennt dabei in der Regel das nicht zu verrechnende Geheimnis der Persönlichkeit, aber man betont in allem Eigenartigen der Person das Geheimnisvolle, und man glaubt nicht, daß in ihm eine Garantie für bleibend Wertvolles gegeben sein könne.

Hier ist der Punkt, wo zutage tritt, wie sehr diese moderne Geschichtsbetrachtung in den Banden des Positivismus steckt. Von einer ruhigen Erwägung der letzten und höchsten Fragen hat man sich längst abgewandt und hat für die, so mittels energischer Denkarbeit zur Klarheit in diesen Fragen vordringen wollen, nur ein verächtliches Lächeln. Das Vertrauen zur empirischen Erforschung des für uns Wissenswerten, die Erfolge der Analyse der Seelenstruktur in der zergliedernden und beschreibenden Psychologie haben zugleich die Grenze des Vertrauens festgesetzt und die Hinwendung zur bloß beobachtenden, analytischen und deskriptiven Geistesbetätigung mit sich geführt — und das alles im bewußten Gegensatz gegen die rationale Methode der Aufklärungszeit, die man, wenige Ausnahmen abgerechnet, mit aller früheren, namentlich mittelalterlichen Methode in der Wissenschaft zusammenfaßt. In den Geisteswissenschaften speziell ist bei vielen der Gegensatz zum Hegelschen Intellektualismus es gewesen, der zu einem mutlosen, fast pessimistischen Verzicht auf ernsthaft ruhiges Denken,

zur Verzweiflung an der Lösung höchster Fragen überhaupt „vorwärts“ getrieben hat. Um nicht von den sicheren Resultaten der Empirie ins Ungewisse versetzt zu werden, legt man sich gegenüber den Problemen der Weltanschauung vielerlei Beschränkung auf. Man begründet diese Bescheidenheit eigener Weltauffassung mit dem Kritizismus Kants und leitet aus dessen Kritik der Wahrnehmung und der Verstandestätigkeit das autoritativ gewährleistete Recht solches Agnostizismus her.

Ist nun dieser „Verzicht auf das Denken“, dem auch Eucken seine hervorragende Stelle unter den modernen Geisteserscheinungen anweist[1]), durch den Empirizismus verursacht und, so lange dieser an der Herrschaft ist, auch unausrottbar, so ist mir nicht recht verständlich, wie eben Eucken als ein Charakteristikum der Moderne die „Überflutung durch den Intellektualismus“ angeben kann.[2]) Daß der Intellektualismus ein äußerst zähes antikes Residuum im Geistesleben ist, das ist unleugbar. Aber schon der Umstand, daß er aus der Antike stammt und keineswegs jetzt in höherem Maße anzutreffen ist, ist ein Präjudiz dagegen, daß er zu den Eigentümlichkeiten der Moderne gehört. Seit Luther zum mindesten ist ein stetiges Rückschreiten dieser Richtung zu bemerken, das nur durch die Gegenprobe der Aufklärungszeit unterbrochen wurde; aber selbst durch diese wurde die Eindämmung des Intellektualismus nicht gefährdet, vielmehr zu einer zielbewußten Aktion erhoben. Antikes Geistesleben im alten Hellenismus war, wenigstens so weit wir es kennen, vorwiegend intellektualistisch gerichtet. Was

---

[1]) Die geistigen Strömungen der Gegenwart S. 378.

[2]) Ebenda S. 51 ff.



aber die Moderne angeht, so dürfen wir uns fern davon halten, eine Überschätzung der intellektuellen Funktionen zu beklagen; eher wäre zu bedauern, daß der Intellektualismus so rapid zurückgedrängt ist. Wenn „der Glaube trotz aller Gegenwirkung immer wieder zu einer intellektuellen Funktion sinkt", — was übrigens gegenwärtig weniger denn in früheren Zeiten der Fall ist — so ist doch dies nicht der Moderne eigentümlich, sondern war z. B. in der Zeit des Rationalismus oder des altprotestantischen Doktrinarismus ganz gewiß mehr als heute geübt, während man doch heute schon einige Früchte der intensiven Bemühungen darum erkennen kann, das große Volk über das Wesen des Glaubens aufzuklären. Hingegen leiden wir ja in unseren Tagen darunter, daß der Intellekt in der Wissenschaft zu wenig gewürdigt, die wissenschaftlichen Probleme durchweg zu rein-praktisch angeschaut werden. Überwiegend wird, sobald man an die Grenze des empirisch Erforschbaren gekommen ist, praktisch bedingte Erkenntnis als das zum möglichen Ziele führende Mittel angepriesen und die Einsicht in den objektiven Charakter der Dinge zurückgestellt.

Suchen wir die angeführten Motive zusammenfassend hinsichtlich ihrer Stellung zur religiös-sittlichen Weltanschauung des Christentums zu betrachten, so dürften folgende Gesichtspunkte die wichtigsten sein.

Auf Grund des Individualismus nehmen wir einen gesunden, christlicher Frömmigkeit kongenialen Zug nach lebenswarmer, innerlich empfundener, von Überzeugung durchglühter Religiosität wahr. In Zusammenhang damit steht in der Theologie und in den Kreisen, die mit ihr Fühlung halten, ein besonderes Wertlegen auf wirkliches Verständnis für das Wesen des Glaubens. Dabei aber besteht sowohl in den

oben erwähnten Kreisen wie auch in der breiten Masse die Neigung, dem Subjektivismus in der religiösen Anschauung und in der Entscheidung für die Gestalt der Glaubenswelt einen sehr weitgehenden Einfluß zu gestatten. Innerhalb des am Christentum (oder überhaupt an positiver Religion) interessierten Kreises zeigt sich diese Neigung in der Form positivistischer Denkweise und positivistischer Behandlung der Offenbarungsreligion; an der Peripherie dieses Kreises und jenseits derselben beginnt die Willkür des Individualismus in Sachen des Glaubens zu herrschen, hier gestattet der Stolz des Personalismus nicht mehr, mit der überlieferten Religion zu rechnen, sondern erfordert die selbsttätige Erwählung oder besser Zusammenstellung eines religiösen Glaubens.

Mit dem Empirismus hängt, wie wir sahen, der Positivismus zusammen, der in der Theologie zur Flucht vor der metaphysischen Erkenntnis in Sachen des Glaubens führt. Es ist weithin Brauch, runde und klare Antworten zu umgehen und die „Wahrheit“ der Beziehungspunkte des Glaubens in der Schwebe zu lassen, so daß man dem vorerwähnten Zug auf gefestete religiöse Überzeugung nicht voll gerecht zu werden vermag, vielmehr bei der Arbeit an der Begründung einer solchen oft auf halbem Wege stehen bleibt.

Für die Moral ergibt sich einerseits aus dem Individualismus die autonome Sittlichkeit, die an sich ein Hebel für fruchtbare Sittlichkeit werden kann und die dem rechten Verständnis von Luthers Reformation entgegeneilt. Anderseits verbindet sich diese Autonomie mit dem Ergebnis der naturalistischen Denkweise, daß alle Verfehlung durch das Milieu bedingt ist. Daher die große Ausdehnung des naturalis-

tischen Determinismus: wir sind durch Natur und Umgebung, durch unsre Triebe und Anschauungen in unsern Entschlüssen und Handlungsweisen festgelegt. So kommt auch hier ein dem Individualismus entgegenstehender Zug zustande und wird mächtiger als der andere, gibt daher dem andern erst sein nunmehr eigentümliches Gesicht: es gibt nicht individuelle Sünde und Schuld, sondern nur generelle Sünde und Schuld. Der Begriff der Gesamtschuld wird zum Stichwort moderner Ethik.

Daher datiert eine Beurteilung der Lebensführung des Einzelnen, die mit den Kräften der Reue und Buße nichts anzufangen weiß. Sind es doch die Gesamtzustände, die Verhältnisse, wie sie nun einmal sich entwickelt haben, welche jeden Einzelnen unwiderstehlich beeinflussen. Diese Auffassung der Moral wird auf der Grundlage des Naturalismus sozialistisch. Wird vielleicht mit veränderten Begriffen von Reue und Zerknirschung gesprochen, so ist das gemeint im Sinne der Unzufriedenheit über die miserable Lage, in der die Menschheit sich befindet, und über das Erbe, das diese Generation von den früheren überkommen hat. In zerrütteten Gesamtzuständen stehen wir mitten drin, gebundene und geknechtete Individuen. So steht dem Optimismus des hochgespannten Individualismus der Pessimismus schroff entgegen, und beide müssen sich doch gegenseitig als Bestandteile derselben modernen Weltanschauung achten.

Wo man nun nach Erlösung schaut, da ist solches Verlangen nicht durch Schuldbewußtsein vermittelt, und zum Christentum fühlt sich folglich die hier charakterisierte moderne Stimmung nicht hingezogen. Wie in der Weltanschauung des Brahmanismus und Buddhismus kommts auch in dieser modernen darauf

an, die Misere des Daseins zu vertreiben, mag man sich nur über sie hinwegtäuschen oder nach andren geistigen Mitteln suchen. Sonderlich kommen hier zwei Strebungen in Betracht, die sich zu Faktoren der Moderne ausgestaltet haben. Der eine ist die „Ästhetik" in der Verbindung mit dem romantischen Impressionismus, dessen oben gedacht wurde. Man hofft, indem man das Leben ins Freilicht stellt und es aus der Perspektive betrachtet, des Unbehagens ledig zu werden. Aber der ästhetische Genuß, der bei niedrig gehaltener künstlerischer Anschauung den Menschen leicht ans Sinnliche fesselt, läßt neue Triebe sprießen, die zur Vergrößerung der Misere dienen, er weist in eudämonistischen Libertinismus hinein, der sich unter Umständen zum Dämonischen auswächst. Wo der theoretische Materialismus scharfe Linien gezogen hat, da kann er im ästhetischen Materialismus ausnehmend leicht praktisch werden. Der man durch das Ästhetische entgehen wollte, der Innerweltlichkeit der Lebensauffassung und Lebensrichtung, sie fordert jetzt die reichlichste Zustimmung.

Der andre Faktor ist die Mystik, die in verschiedenen Formen auftritt, oft genug im Bunde mit jenem ersteren, dem ästhetischen Interesse. Sie stemmt sich in etwas der „Diesseits-Religion" entgegen. Und so unklar sie sein mag — es ist merkwürdig, daß es häufig der Wirklichkeitssinn ist, der sie bedingt. Hat der Positivismus mit Anstrengung gearbeitet, um klar zu machen, daß wir Menschen für die Rätsel in unsrer Brust keine Lösung erhalten, dann fordert der Wirklichkeitssinn um so herrischer, dem Untergrund alles Seins nahe zu treten, in den tiefen Born des Lebens dennoch hinabzusteigen. Das klassische Beispiel hierfür ist ja der Vater der positivistischen Philosophie



Auguste Comte mit seiner Einrichtung des Kultus des „großen Wesens", der Menschheit, und mit seinen Schriften über denselben. Auch der „moderne" Mensch kommt ohne dies Gegenstück zur naturalistischen Empirie nicht aus, viele flüchten zu Häckels „monistischer Religion", überall geht man auf die Suche nach „Neuland" oder begibt sich auf die Fahrt nach der unbekannten „Insel". Und wenn dann der Trieb des aufs Ganze tendierenden Wirklichkeitssinnes stark genug ist, so fordert er statt der Mystik von neuem die Metaphysik. In der Naturwissenschaft hat er diese seine Richtung bereits zur Geltung gebracht. Die theosophische Literatur und Bewegung verschiedener Schattierungen bestätigen von der anderen Seite her, daß die Abkehr vom Metaphysischen überlebt ist und daß unser Geschlecht auf Metaphysik gestimmt ist.

Hiermit haben wir die Charakterzüge, die sich aus dem verworrenen Bild der Moderne herausstellen lassen, in die unserem Interesse entsprechende Beleuchtung gerückt. Unter ihnen allen heben sich zwei Grundzüge als die beherrschenden ab, von denen alle jene Regungen und Triebe bedingt sind, die individualistische und die empiristische Richtung, die letztere im Zusammenhang mit den Eigentümlichkeiten des Auffassens und Denkens, die aus der Einwirkung des Empirismus auf die Geisteswissenschaft sich ergeben haben, Naturalismus und Positivismus. Zum Christentum verhalten sich diese Züge nicht gleichartig. Einige der Einzelzüge kommen dem Christentum stark entgegen, andere weniger; wieder andere, und zwar die hervorstechendsten, verhalten sich gegensätzlich. Dabei muß aber beachtet werden, daß das Gegensätzliche nicht in den Haupttrieben an sich beruht, nicht im Individualismus als solchem und nicht in der reinen Beobachtung

—

von Tatsachen. Der Individualismus als solcher steht mit dem Christentum freundlich. Die empirische und historische Forschung als Arbeit positiver Wissenschaft hat keine dem Christentum zuwiderlaufende Tendenz. Ein erfreulich hoher Grad von Wirklichkeitssinn geht schon durch die Schriften des alten Judentums, und in den Reden Jesu ist er mehrfach bekundet. Derselbe frische Hauch und dasselbe freie Atmen im Wirklichen findet sich da, wie die Moderne es anstrebt. Erst in der spezifisch modernen Münzung und Nutzung jener Hauptzüge stellt ein Konflikt sich ein. Die an die Ergebnisse exakter Forschung herangebrachte oder mit ihnen geübte Betrachtungs*art*, die so entstehende Denkweise ist es, die, als Mittel zu neuer Weltanschauung funktionierend, in Kollision mit der christlichen Weltanschauung geraten. So entsteht die zum Christentum gegensätzliche Richtung in der Moderne, die, wenn sie zur Auswirkung in der Theologie zugelassen wird, eine theologische Richtung erzeugen muß, die in bezug auf die Grundwahrheiten des Christentums schwankend wird.

Damit ist aber nicht gesagt, daß nicht auch unter rechter Benutzung der modernen Motive eine *positive* Theologie fruchtbar werden könnte. Ja es ist denkbar, daß die modernen Motive, die uns zum Teil recht weit zurückführen, in den Grundlagen unserer Religion, sei es in der Reformation oder sei es noch weiter zurück in der Stiftung des Christentums selbst ihre Wurzeln haben. Wie wir ja soeben des Wirklichkeitssinnes bei Jesus selbst Erwähnung taten, durch den er und die von ihm begründete Religion sich besonders vortrefflich auszeichneten, zumal wenn zum Zweck des Vergleiches an die weltflüchtige Form der indischen Erlösungsreligionen gedacht wird.

Daß für eine moderne Theologie niemals die in sich selbst sehr widerspruchsvolle Gesamtheit der modernen Züge als verwertbares Objekt in Frage kommen kann, das folgt schon aus unserer oben (S. 32) angestellten Betrachtung der drei Schichten, die sich im Geistesleben jeder charakteristischen Zeit finden. Jene Betrachtung dürfte auf die allgemeine Regel hinweisen, daß es vornehmlich die in der „Anti-Reaktion" durchbrechenden Anschauungen sind, die zur Weiterbildung einer gesunden Weltauffassung förderlich sind, weil in dieser Strömung die größere Klarheit sich anbahnt. Setzen wir nun den Fall, es ließe sich zeigen, daß die beiden Hauptströme unserer Moderne in derjenigen abgeklärten Gestalt, in der sie in der Anti-Reaktion zur Wirksamkeit gebracht werden, mit ihren Wurzeln entweder in die Anfänge der christlichen Religion oder doch in den „Geist" derselben oder in die Grundzüge der Reformation zurückweisen, so wäre damit auf jeden Fall ein positives Verhältnis zwischen ihnen und dem Christentum aufgezeigt. Nur als einen möglichen Ausblick will ich dies hier angedeutet haben. Ob dem in der Tat so sei, darüber kann nur eine sehr subtile historische Untersuchung Auskunft geben, wie wir hier sie anzustellen nicht in der Lage sind. Doch ist mir nicht unwahrscheinlich, daß sich von den Hauptzügen des modernen Geisteslebens zeigen läßt, sie seien dem Geist des Christentums wahlverwandt. Wie ich dies meine, wird die folgende historische Betrachtung deutlich machen. Der Rückgang in der Geschichte bis auf einen möglicherweise feststellbaren Anfang der Hauptzüge der Moderne hat in diesem angenommenen Falle den Wert, daß der Geist des Christentums selbst, unter dessen Einfluß alsdann jene Hauptzüge entstanden erscheinen, als das zuverlässigste Korrektiv

der Seitentriebe jener Grundzüge anerkannt werden müßte. Die Theologie könnte in diesem Falle feststellen, daß moderne Grundtriebe entweder aus ursprünglich christlichen beziehungsweise reformatorischen entstanden seien oder mit den letzteren beiden einen gemeinsamen Ursprung haben. Es ließe sich dann ermitteln, ob die Weiterbildung jener anfänglichen Richtung der Grundtriebe zur heutigen Moderne eine konsequente oder eine vielfach irre geleitete war, und daraus wäre eine abschließende Beurteilung unserer Moderne herbeizuführen.

Hiermit ist eine Fülle von historischen und geschichtsphilosophischen Problemen gegeben, die nicht in einem Anlauf zu erledigen sind. Die jetzt folgende Betrachtung will denn auch nichts weiter als eine Einleitung zu den hier vorgeschlagenen Erwägungen geben. Sie wird sich dabei freilich soweit ins Detail hinablassen, als es zu einer vorläufigen, approximativen Beantwortung der Fragen dienlich ist, die für den Fortgang unserer Untersuchungen über die moderne Theologie von Bedeutung sind.

---

2. Die Wurzeln der Grundtriebe des modernen Geisteslebens.

Suchen wir der Geschichte zu entnehmen, wo die beiden aufgezeigten Grundtriebe der Moderne, die Hochschätzung des Individuums und die empirische Richtung mit ihren Deszendenten empiristischer Art, ihren Ursprung haben, von wann her sie eine ziemlich ununterbrochene Tradition erkennen lassen und wie sie gleichwohl gerade in der Neuzeit diejenige besondere Prägung erfahren haben, die uns berechtigt, sie als spezifisch

moderne Grundzüge in Anspruch zu nehmen: so wird uns der erste der beiden Triebe am längsten beschäftigen, weil seine kontinuierliche Entwicklungslinie uns weiter als die des anderen zurückführt.

Genauer besagt die moderne Hochschätzung des Individuums ein Doppeltes, das öfters in der Geschichte gemeinsam aufgetreten ist. Nämlich jene Sonderwertung des Individuums bedeutet in der heutigen Moderne sowohl einen Trieb zu einzelpersönlicher Selbständigkeit gegenüber dem Außerindividuellen als auch einen Trieb zu allgemein menschlicher Selbständigkeit gegenüber dem Außermenschlichen. Ohne dies Zweite kann das Erste auf die Dauer nicht bestehen, wenn, wie es in unsrer Moderne der Fall ist, der Naturalismus als ein mächtiger Faktor sich eindrängt, der ja auch dort sich Geltung zu verschaffen weiß, wo seiner These nicht ohne weiteres Recht gegeben wird. Mit dem Vertrauen ins Individuum muß sich dann das Vertrauen in die Vollgenugsamkeit der „natürlichen" menschlichen Fähigkeiten vereinen. Der Glaube an die Autonomie der menschlichen Vernunft in Sachen der Staats- und Weltauffassung, der Religion und Sittlichkeit wird die tragende Basis des Individuums.

Es könnte auch anders sein und es ist zu Zeiten anders gewesen — wenn nämlich in den Individualismus nicht der Naturalismus bestimmend eingriff. Dann löst sich das Individuum trotz des Vertrauens in seine eigene Autonomie nicht von den supranaturalen Kräften, findet seine Basis in der Gottheit statt in der Menschheit. In der Moderne aber ist die Beeinflussung durch naturalistisches Denken das hervorstechende Charakteristikum. Der Satz, daß der Mensch das Maß der Dinge ist, wird sowohl rein individuell wie auch generell ver-

standen. Für die Sphäre der subjektiven Werte ist das Individuum, für das was die Gemeinschaft angeht, ist die Menschheit in ihrer gefühlten und ergriffenen Hoheit das Maß aller Dinge.

Diese Autonomie setzt sich der als veraltet und bloß traditionell empfundenen staatlichen Rechtsautorität sowie der kirchlichen und vielfach auch der biblischen Autorität entgegen. Und im Denken, das dem theoretischen Naturalismus unmittelbar zugänglich ist, geht diese Richtung, eben als naturalistische, bis zur Selbstständigdenkung der Naturwelt und zur Ablehnung irgend welcher außer der Naturwelt vorhandenen Realität. Daher finden wir auf dem Gebiete der Naturbetrachtung und der daran angeschlossenen Spekulation Aufhebung des Supranaturalismus in jeder Form (auch des immanenten); auf dem Gebiet persönlichen Lebens und Empfindens Aufhebung alles Zwangs und darüber hinaus auch aller objektiven Macht, Statuierung des Eigenwerts und der Selbstgenugsamkeit.

Aber von selbst wird ein solches Streben paralysiert durch das Suchen nach neuen Autoritäten seitens des in seiner Höhe unsicher werdenden Individuums. Man erwählt Autoritäten, einigt sich in solcher Wahl und schließt sich um die neuen Größen zusammen, und damit ist dann von selbst, ungewollt, des Individualismus Widerpart auf den Plan getreten, ein wenn auch noch so feiner Autoritätsglaube, und mit ihm die Vorurteile. Dieser Umschwung geht oft rapid schnell von statten, um bald die neuen Herren zu diskreditieren. Dann tritt überreiches Anbieten von Autoritäten und Befragen derselben ein, das unruhvolle Aufdrängen und Hinnehmen von Problemen und Antworten, der Wunsch einer popularisierten Wissenschaft und die Erfüllung solchen Wunsches.

In Erscheinungen dieser Art bekundet sich, daß die Vernunftautonomie, auch wenn sie alle alten Autoritäten verabschiedet hat, nicht schrankenloser Subjektivismus ist. Wenigstens soweit und dadurch ist sie es nicht, daß in den Individuen ein Hang zu heteronomen Stützen unverkennbar ist. Das Individuum, so im Überschwange persönlichsten Selbstbewußtseins keine Autorität zugeben will, wird eben auf diesem Wege, ihm selbst unbewußt, zur praktischen Anerkennung seiner Subjektivität hindurchgeführt, die dann auch durch geeignete Mittel ins Bewußtsein gerückt werden kann.

Man darf wohl sagen, daß das neunzehnte Jahrhundert den Gedanken der Autonomie der Persönlichkeit in dieser Mischung seiner Elemente schon vorgefunden hat. Es hat ihn geformt und gefüllt, aber er war vorher da. Daß die Aufklärung ihn besaß, wennschon in anderer Mischung, und daß er seitdem eine Großmacht geworden, wird keinen Widerspruch finden. Daß die Romantik das Ihre getan, um ihn unklarer zu machen, aber auch um die Schätzung des Individuums als Einzelwesens erst zur Höhe zu heben, das ist ebenfalls sicher. Und das sind die Faktoren, durch welche diese moderne Anschauung wesentlich in Form von Stimmungen in unsre Zeit übergegangen ist.

Dazu sind dann als diejenigen Faktoren, welche das wertvolle Bleibende in diesen Stimmungen durch wissenschaftliche Arbeit unterbaut haben, Kant und Schleiermacher zu nennen, die sich beide gegen den Rationalismus wandten und ihn zu überwinden strebten, von ihm jedoch den Gedanken der Autonomie herübergenommen haben, indem sie ihn einschränkten und neu bildeten. Sie forschten der Bedeutung des sittlichen und religiösen Individuums nach, Kant mehr auf das generelle, Schleiermacher mehr auf das singuläre Indivi-

duum reflektierend. Schleiermacher entdeckte die Bindung, die das echte Individuum erfahren muß, im Universum und in der Aufgabe, die der universelle Sinn dem Menschen stellt, Kant sah diese Bindung im kategorischen Sittengesetz. Die Eigenart des Rationalismus war hier von beiden beseitigt. Der Rationalismus äußerte in dem Gedanken der Autonomie seinen Widerspruch gegen die positive christliche Religion, Sitte und Kultur im Namen der Menschheitswürde. Das war ein Widerspruch gegen die höchste bisher anerkannte Autorität, die wir schlechterdings ohne Beziehung auf Gott nicht denken können, also daß durch solchen Widerspruch heiligste Bande zerrissen wurden. Das rationale Verständnis einer natürlichen Sittlichkeit hat Kant verinnerlicht und dadurch zugleich die Brücke zur göttlichen Sphäre wiederhergestellt. Er hat die Formel von der Autonomie des sittlichen menschlichen Willens im Gegensatz zur Heteronomie des fordernden göttlichen Willens gebildet, nicht um diesen zu leugnen, sondern um jenen auf die Stufe wahrer Sittlichkeit zu erheben. Er ist darin, wenn auch nicht mit einer von Luther scharf gemeißelten Formel, so doch mit einer Grundtendenz der Reformation zusammengetroffen. Als Philosoph der Autonomie in diesem seinem Sinn ist Kant noch immer der Philosoph der Moderne. Als Schöpfer der letzteren könnte er gelten, sofern er die unter Ablehnung des rationalen Verständnisses zur Geltung gekommene sittliche Autonomie als erster mit seiner gewichtigen Stimme philosophisch begründet hat. Aber obschon er an der Schwelle des neunzehnten Jahrhunderts den für dies Jahrhundert charakteristischen Autonomiegedanken ausgesprochen, das Jahrhundert hat doch die Reinheit seiner Idee nicht festgehalten, sondern durch unklaren

Subjektivismus verwirrt. Zur Anerkennung des kategorischen Imperativs sah man sich eben nicht im gleichen Maße genötigt! Zudem hat Kant nur die Autonomie in moralischer Hinsicht einer eigentlichen Prüfung unterworfen.

Schleiermacher hat den Wert des Individuums in sittlicher und religiöser Beziehung darin erblickt, daß jeder Mensch auf eigentümliche Art das Universum anschauen und auf eigene Art die Menschheit darstellen soll, damit auf jede irgend mögliche Weise Universum und Menschheit sich offenbare, religiöses Schauen und menschliches Sein wirklich werde in der Fülle der unendlich zahlreichen Möglichkeiten. Diesen Grundgedanken von Reden und Monologen hat er ja auch später nicht aufgegeben, aber wesentlich modifiziert.

Das Stürmische in Schleiermachers Jugendkonzeption ist, kann man sagen, das Vorahnen dessen, was im Selbstgefühl des Jahrhunderts sich durchzusetzen suchte und zu dem einen Grundtrieb der Moderne geworden ist. Der Schleiermacher der Reden und Monologen erscheint viel mehr als der Typus der modernen Persönlichkeitsautonomie denn Kant. Neben ihm sind es seine romantischen Freunde, die, den geraden Weg verlassend und die Objektivität der gewaltigen Realität Universum, die für Schleiermacher im Hintergrunde steht, verkennend, den Trieb zügellosen Subjektivismus hinzubringen. Auch bei ihnen war der Gedanke der Individualität zu jenem farblosen Subjektivismus umgeschmolzen, der seiner selbst nicht froh wird, weil er kein Prinzip besitzt, mittels dessen er sich in dem Gewirr von Meinungen und Hypothesen, Theorien und Systemen zurecht finden könnte. Die Entscheidung, die nun in den Problemen mit Intellekt und Gemüt wechselweise gefällt wird, ist schließlich

doch das Ergebnis von Stimmung und Erregung und hält bloß auf eine Frist an. Aus diesem Subjektivismus sich nicht herauszufinden, in Ermangelung einer an die Stelle der alten übermenschlichen Autorität zu setzenden neuen und gleichwertigen Autorität sich an die Eintagsgröße zu klammern — das ist recht eigentlich der Moderne charakteristisch. Man kann gegen diese Betrachtung nicht etwa einwenden, so sei es nur in der Masse, das sei das populäre Bild und dies sei nicht maßgebend. Die Studierstube ist gewiß nicht so maßgebend wie das Volk. Das Volk ist die Stimme der Zeit, und nicht redet in dieser der Fürst der Wissenschaft als solcher. Nur soweit tut er's, wie in die Wissenschaft der Volksgeist samt Stimmung und Laune Einzug hält, und daß dies, wenn auch gemeinhin unbewußt und ungern eingestanden, nur zu sehr geschieht, das ist gerade zu beklagen.

Doch wir dürfen hierbei nicht stehen bleiben. Wir werden zu fragen haben, ob irgend wann in der europäischen Kulturwelt ein ähnlich verworrenes und mannigfach durchsetztes, ebenso emsig wie prinziplos verfochtenes, an philosophische Strebungen sich anlehnendes und solche hervorrufendes Gebilde von Autonomieglauben sich findet, das bei ähnlicher Gesamtauffassung von Welt und Leben seinerzeit modern war und das durch mancherlei Fäden bis in unsere Gegenwart hinübergeleitet sein kann. Wir greifen zu dieser Frage mit der anderen zurück: wann war das nicht so? Bis wie weit müssen wir den Weg der Historie zurückverfolgen, um einen Ort zu finden, da sicherlich diese Strömungen nicht als einflußreiche Kraft in einem weiteren Teile der Menschheit vorhanden waren?

Ich zeige sogleich diesen Punkt. Wir müssen bis in die Zeit vor der Renaissance zurückgreifen.

Denn bis in die Renaissance wird unsere Aufmerksamkeit durch allerlei grob und fein gesponnene Fäden hineingezogen, wenn wir die Motive der modernen Ausprägung des Individualismus durch leichten Wind in der selbstverfolgten Richtung rückwärts treiben lassen. Vor der Renaissance war eine ganz andere Zeit, da Kirche und Papst eine im wesentlichen unantastbare Macht bedeuteten, durch welche der Geist des Menschen so gebannt war, daß es überhaupt eine „Moderne“ nicht geben konnte. Moderne entsteht wohl nie ohne Emanzipation, und damals befreite man sich vom knechtenden Geist der Kirche. Der deutsche Humanismus darf dabei nicht übersehen werden, und er hat für den in Rede stehenden Prozeß seine selbstständige Bedeutung, die weiter unten zur Sprache kommen soll. Allein der Renaissance kommt nicht nur die Priorität zu, sondern der Humanismus ist von ihr in den hier vor allem zu besprechenden Punkten beeinflußt gewesen.

Es hat nicht an Stimmen gefehlt, die in der Reformation den hauptsächlichen Hebel der Autonomieidee verkünden. Auf die weittragende Wirkung, welche die Reformation tatsächlich in dieser Hinsicht geübt hat, kommen wir hernach zu sprechen. Aber das leuchtet schon von vornherein ein, daß in der Reformation nimmermehr diejenige bestimmte Ausprägung des Autonomiegedankens gefunden werden kann, welche wir in der Moderne unserer Tage erkannten. Man kann sagen, daß innerhalb der germanischen Welt durch die Reformation Luthers der Gedanke der (in Gott) freien Persönlichkeit zu solcher Gewißheit durchgedrungen ist, daß er seine Wirkung nie mehr ganz verfehlen konnte und für alle Strebungen, die in irgend welcher Weiterbildung oder Verbildung die autonome

Persönlichkeit betonen, mit verantwortlich gemacht werden darf. Aber eben auch nur „mit" verantwortlich. Denn trotz der Durchbrechung der kirchlichen Autorität galt doch der Reformation Gott als die alleinige Autorität in höchsten und letzten Fragen. Trotz der Kritik, die Luther selbst an der Bibel übte, war doch für ihn und sollte sein für seine Kirche die entscheidende Autorität über die einzelnen Teile der heiligen Schrift nicht die menschliche Subjektivität, sondern Christus („was Christum treibet"). D. h. Luther hielt eine bestimmte der historischen Vergangenheit und der übernatürlichen Sphäre angehörige Autorität fest, die von ihm im Sinne einer göttlichen und gegenwärtig mit göttlicher Kraft fortlebenden unverrückbaren Lebensenergie gedacht war. Da galt trotz der Betonung der persönlichen Erfahrung gegenüber dem Zwang unter Riten und Kirchendogmen und trotz der stabilierten Freiheit des Christenmenschen doch nicht Individualismus der Meinung, sondern Beugung unter das Wort Gottes, aber freilich eine „autonome" Beugung und nicht eine diktierte. Man wird, wie gesagt, diese Ideen Luthers in ihrem Verhältnis zur Moderne nicht zu gering veranschlagen dürfen. Aber man muß vor allem berücksichtigen, daß Luther selbst bereits von einer Moderne seiner Zeit nicht unberührt geblieben war, die für ihn Weg bereitend geworden war und der er, und mit ihm wir alle, unendlich viel verdanken. Das ist die Renaissance.

Ein gewaltiger Aufschwung menschheitlicher Gesinnung steht in Italien in Zusammenhang mit einer Erweiterung des Horizontes, die teils durch die Entdeckung neuer Welten, teils durch gewaltsame oder bei den schlechten Zeiten freiwillig vorgenommene

Exilierungen hervorgerufen wurde. Es entwickelt sich aus diesem doppelten Anlaß ein Kosmopolitismus, der schon eine hohe Stufe des Individualismus ist. Förderlich war diesem aufkeimenden menschheitlichen Sinne der Ständeausgleich, der sich in den Staaten vollzog.

Im Angesicht der Tyrannis ebenso wie im Angesicht der Demokratie tauschten sich die Stände gegenseitig aus und bahnten eine allgemeine Gesellschaft an. Bei solcher Emanzipation von altgewohnten Schranken erstarkten die Klassen und fanden sich die Individuen selbst. Eine neue Bildung und eine neue Art von Gelehrsamkeit stellte sich ein. Eine Epoche der Originalität und der Geistreichigkeit ist im Werden, voll von Charakteren, Überzeugungen, Ansichten und Witz.

Das Mittelalter war eine Zeit enzyklopädischen Wissens gewesen. Die Teile des Wissens waren nahe zusammengerückt und leicht in ein „System" gefaßt; man eignete sich das gesamte Wissen wie ein Kompendium an, man „lernte" es. Im Italien der Renaissance aber traten Männer auf, die vermöge einer neuen Gesamtkonzeption das Wissen anders begriffen und in Kunst oder Literatur oder Philosophie oder Poesie oder Handel Neues schufen. Der Kaufmann ist nebenbei und doch oft nicht bloß dilettantisch Gelehrter oder Künstler. Es sind Leute, die im Gebiet des Idealen ihre neuen Lebenswerte suchen, und deshalb sind sie mit ganzer Seele dabei. Gelehrte Bildung wird weniger aus antiquarischem und formalem Interesse getrieben, sondern um Lebensphilosophie daraus zu ziehen. Erinnern wir uns nur des gewaltigen Polyhistors Leon Battista Alberti (1404—1472).

Die Renaissance ist Emanzipationstrieb. Die Erneuerung der klassischen Studien ist nur das Mittel, um

dem Geist Inhalt zu geben, um das Alte, mit dem man gebrochen hat, in höherer Form zu ersetzen. Die ganze „Wiederbelebung der Antike“ hatte keinen Selbstwert, sie war ein Seitenzweig, der ohne Früchte blieb. Womit man aber bricht, das ist in erster Linie die kirchliche Bevormundung. Das Verhalten der Gebildeten zu Kult und Kirche läßt sich schwerlich genau ermitteln. Was sich in dieser Hinsicht zeigt, ist ein gar zu kontrastreiches Bild, als daß sich feste allgemeine Einzelzüge ergeben möchten. Aber so viel wird deutlich: man wendet sich wohl noch an die Kirche in Not und Sterben, aber man verabscheut ihre Flitter sonst und weiß, daß man mehr ist als sie. Mehrfach tritt die Abwendung von Tradition und Ritus wie eine selbstverständliche Zeitforderung hervor. Schön hat Michele Savonarola in seinen „Laudes Patavii“ (vom Jahre 1440) dies beschrieben. Früher waren die Städte auf ihre Heiligen und Reliquien stolz und verehrten die Reste kanonisierter Gestalten; nun ist eine Zeit gekommen, da nicht Kirchlichkeit und Pedanterie, sondern Lebenstüchtigkeit und Solidität der Geistesbildung, nicht *sanctitas*, sondern *virtus* der ausschlaggebende Grund für Verehrung ist. Durch geistige Produktionen und verdienstvolle Leistungen ausgezeichnete Persönlichkeiten machen den alten Heiligen den Rang streitig.[1]) Man bleibt jedoch bei alledem in einer lässigen Abhängigkeit von den Segnungen und Sakramenten der Kirche. Auch die Emanzipierten verraten im Verlangen nach jenen priesterlichen Geschäften einen Rest von Höllenfurcht, die sich bei leichtlebigem Individualismus um so mehr geltend macht.

---

[1]) J. Burckhardt-Geiger, Die Kultur der Renaissance in Italien. (7. Aufl.) Band I, S. 145ff.



Der Stand der Moral nämlich sank, aber dieses Sinken bedeutete einen Fortschritt sittlichen Lebens. Die Renaissance hatte ein nahegerücktes moralisches Ziel, das innerweltlich war. Aber in der kirchlichen Lehre war es ebenso. Freilich konnte die Kirche für sich die Beziehung des menschlichen Handelns auf Gott anführen. „Es ist aber die Frage, in welchem Sinn und Umfang dieser schöne Grundsatz befolgt wird.“[1]) Das Reich Gottes, dem die Sittlichkeit dienen soll, ist identisch mit der amtlich organisierten Kirche. Mehr und mehr war in dem Bewußtsein der Christen die Beziehung ihres Handelns auf Gott abhanden gekommen, da für sie zum Ziel des Handelns die Kirche geworden war. Bei Thomas von Aquino schon, und in den Auswirkungen seiner Doktrin noch mehr, „war dieselbe Verengung des ethischen Horizontes“ eingetreten, „die überhaupt die mittelalterliche Ethik kennzeichnet“.[2]) Das ins Auge gefaßte Lebensziel war, weil in der organisierten Kirche ruhend, ein innerweltliches geworden. Die „Kirche“ war zwischeneingetreten, auf daß die Irreligion desto vollständiger wurde. Diesseitig gerichtetes Streben beherrscht auch die Moral der Renaissance; aber indem sie sich von der Heteronomie bloß kirchlicher Vorschriften befreite, gab sie dennoch der Moral einen Aufschwung zu innerlich begründetem, persönlicherem Handeln.

Wohl aber verband sich die Innerweltlichkeit mit einer Steigerung der Laxheit. Man scheut nicht mehr zurück vor der öffentlichen Anerkennung des Prinzips laxer Moral. Der durch den Glauben an die individuelle Norm und Tugend erzeugte leichtfertige Optimismus ist mit tiefem Weltschmerz, wie ihn die große Seele eines

[1]) R. Seeberg, Die Theologie des Johannes Duns Skotus (Leipzig 1900), S. 639.

[2]) R. Seeberg, ebendort, S. 640.

Petrarca gefühlt, oberflächlich gepaart. Der Optimismus sagte: „Wer die Ehre hoch hält, dem gelingt alles“ (der Historiker der mediceischen Päpste Guicciardini). Die Mischstimmung aber verlangte bereits damals eine „Ehe auf Zeit“ und „nur solange die Frau dem Manne gefällt“. Ist diese Forderung nur durch die noch nicht erreichte Emanzipation der Frau von der modernen Anschauung verschieden, so wird doch selbst von Männern in jener Zeit die Gleichstellung der Frau ungestüm verlangt. Als grausam wird es bezeichnet, „daß man den armen Weibern nicht dasselbe zugestehe“.[1]) Und die Frau hatte auch damals durch den Beweis ihrer intellektuellen Tüchtigkeit den Anlaß hierzu gegeben, sie war gebildet, und manche nicht kleine Dichterin wurde gern gelesen.

Hiermit aber ist das Bild der Renaissancemoderne nicht erschöpft; es fehlt noch ein überaus wichtiger Zug. Bei dem Individualismus des auf seine Güte stolzen Menschen, bei dem mit der Schrankendurchbrechung hervorgetretenen Universalismus, bei der Durchbrechung ethischer Enge mit den Mitteln antiken philosophischen Denkens, bei der Aufhebung so mancher Grenzen bisheriger Anschauung und bisherigen Wissens durch einen schöpferisch tätigen Menschengeist ist doch die Religion nicht aufgehoben. Wenn die alte Moral durchbrochen wurde, so lag in dem Bevormundungssystem der Kirche, das ethische Selbständigkeit und Selbstgewißheit nicht aufkommen ließ, eine Berechtigung zu solchem Schritt. Auch in religiöser Hinsicht mußte das Individuum der Zeit, zumal das geniale, die offizielle Religion als Druck empfinden. Und doch priesen gerade die führenden Geister die Religion und wollten auch Christen sein.

---

[1]) Bandello, bei Burckhardt-Geiger, a. a. O., S. 163 ff.

Nicht Religion ward über Bord geworfen, sondern das positive Religionssystem des Mittelalters. Das konnte nicht anders sein, da das Schriftwort den meisten fehlte und gegenüber dem als unbefriedigend empfundenen System ein anderes Korrektiv als die Stimme der eigenen Brust und der Ertrag des Denkens nicht zur Verfügung stand.

Gleichwohl hat man der Bibel nicht den Abschied gegeben. Man paraphrasiert sie, wie es der jugendliche Pico della Mirandola in seiner wundervollen „Rede über die Würde des Menschen“ getan. Die Philosophie des Herrenmenschen war in der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts da, aber sie löste sich nicht von Gott. Vielmehr dringt das hohe Bewußtsein durch, daß man im Begriffe sei, die gottgewollte Richtung auf das von Gott gesetzte Ziel hin zu befolgen. Gott sprach zu Adam, sagt Pico, keinen bestimmten Wohnsitz, keinen bestimmten Beruf habe ich dir gegeben, auf daß du Freiheit in der Wahl habest. Die übrige Natur wird durch feste Gesetze eingeschränkt, du bist niemand untertan. Ich habe dich im voraus weder himmlisch noch irdisch, weder sterblich noch unsterblich gemacht, auf daß du selbst dein eigener Bildner seiest. Du kannst entarten zum unvernünftigen Vieh, du kannst aber auch nach deines Geistes Vorsatz in göttliche Höhen hineingeboren werden. O summam Dei patris liberalitatem, summam et admirandam hominis felicitatem! Die Tiere bringen mit, was sie sind und bleiben; der Mensch bringt nur entwicklungsfähige Keime mit, die von ihm selbst in verschiedene Richtung gelenkt werden können. Er kann auf Grund seiner Entwicklungsfähigkeit seine Richtung selbst bestimmen, kann Pflanze werden oder himmlisch Wesen, Engel und Gottessohn.

Wir befinden uns hier in einer geklärten theistischen

Weltanschauung. Der Entwicklungsgedanke ist erhebend in die ethische Lebensauffassung eingedrungen und treibt dort kräftige Sprossen hervor. Er ist noch nicht mit dem Naturalismus versetzt und hilft daher das Prinzip persönlichen ethischen Verhaltens bestimmen. Die christliche Auffassung des sittlichen Lebens fehlt, aber von der kirchlich-mittelalterlichen Moralgrundlage ist die Differenz nicht so gar groß. Ja, die innerweltliche Stimmung, mit der Picos Worte einsetzten, ist in den supranaturalen Ausblick emporgehoben. In urchristlichen Quellen zu forschen war erschwert. Man ging, da man der Kirche nicht traute, anderen Spuren nach, um die Autorität selbst zu wählen. So studierte Pico, wie viele andere — noch nicht den Buddhismus in irgend welcher neumodischen Fremdgestalt, sondern — die Kabbala, in deren Ton wir ihn eben reden hörten. Sie und das Christentum empfiehlt er zumal.

Wie unsere Moderne sich in der Rolle eines Faustischen Ringers gefällt, so ist auch die der Renaissance in Suchen und Kämpfen begriffen. Von Dante und Petrarca bis zu Valla und Ficino und drüber hinaus begegnen uns führende Köpfe, denen das alte Weltsystem zerfallen ist, und die, teils frohgemut teils in Grübeln und Selbstqual, ein neues zu finden begehren. Es bedurfte nur eines kleinen Schrittes rückwärts, um mit dem alten Hellenismus den Weg zum Frieden in der Tugend zu erblicken, und dann war es leicht, mit Petrarca die stoische Seelenruhe als das Ziel dieses Weges zu erkennen. Bei alledem blieb aber schon dem Petrarca ein tiefer Weltschmerz in der Seele. Ja der erscheint als der Nerv seiner Schriften, und diese Schriften wurden in allen Landen mit einer Hast verschlungen, die nur zu deutlich zeigt, wo der Schuh drückte. Man moralisierte und philosophierte, und man

hatte doch weder Moral noch Philosophie. Die Menschheit hatte das Bessere, an das sie seit fast einem Jahrtausend gewöhnt war, nicht leichtsinnig aber entschlossen abgeschüttelt, und einen vollwertigen Ersatz für das kirchliche Christentum hatte sie nicht. Und was sich nun anbot, das Lebensideal des Hellenismus, ward mehr im Salonton behandelt als im Geiste ergriffen. Aber immer wieder macht einen gewaltigen Eindruck diese Zeit, in der man neue Werte suchte und fast von vorn nach Erkenntnis und Weltanschauung strebte, alte Autoritäten musternd und die eigene Seele befragend.

Die Religion, die so geboren ward, und die Separattheologie, die von dem Genie der Zeit gebildet ward, sind eine Macht geworden, die, ebenso wie viele Schriften der Renaissancedenker, ihren Siegeszug nach Norden antrat und im deutschen Humanismus sich fortsetzte. Die Gottesvorstellung dieser Kreise ist bei voller Ausbildung des Immanenzgedankens doch nicht pantheistisch sondern theistisch, und die Betonung der Immanenz bewirkt, daß die Frömmigkeit lebendiger wird als auf dem nüchternen Grunde des überlieferten systematischen Gottesbegriffs. Sehr treffend hat Dilthey in seiner tiefgrabenden Untersuchung über die „Auffassung und Analyse des Menschen im 15. und 16. Jahrhundert“ diese Auffassung als „religiös universalistischen Theismus“ bezeichnet, der eine „transzendentale Theologie“ erstrebt. In Petrarca und Gemistius Plethon drängt er sich hervor, in Pico und Ficino hat er wortmächtige Vertreter. „Der religiös universalistische Theismus ist aus der Vergleichung der religiös-sittlichen Lebenshaltung innerhalb der verschiedenen Religionen bei scharfsinnigen mittelalterlichen Beobachtern entstanden, sonach aus dem Leben selbst und seiner unbefangenen Betrachtung.“ Seine religiöse Anschauung besteht in der

Überzeugung, „daß die Gottheit in den verschiedenen Religionen und Philosophien gleicherweise wirksam gewesen sei und noch heute wirke. In dem moralisch religiösen Bewußtsein jedes edleren Menschen spreche sie sich aus. Ein Satz, der die Idee eines völlig universellen Wirkens der Gottheit durch die ganze Natur hindurch in dem höheren Bewußtsein aller Menschen zu seiner Voraussetzung hat. So wird er in der Regel mit einer pantheistischen oder panentheistischen Auffassung der Weltordnung verbunden sein.“[1]) Es war ein Theismus, der, ohne sich ausdrücklich an die Bibel anzulehnen, vorwiegend durch Selbstbesinnung des menschlichen Geistes und durch vergleichende Betrachtung von Analogien und Fortschritt in den religiösen Anschauungen zum Lichte empor ringt. Er war eine notwendige, aber wiederum einseitige, weil die positive Offenbarung nicht begreifende, Ergänzung der kirchlichen Religion. Der aufkommende Individualismus forderte ungestüm eine lebendige Religiosität und eine entsprechende Anschauung von Gott und seinem Walten. Verbindet sich diese individualistische Forderung mit der Wertschätzung des positiven Christentums, so leistet sie diesem einen äußerst vortrefflichen Dienst; scheut sie diese Verbindung, so entsteht eine religiöse Bewegung, die infolge der Berechtigung, die der Individualismus in sich fühlt, zu einer gewaltigen Macht werden kann, die auf das Christentum destruktiv wirkt. Kommt die gläubige Christenheit diesem Individualismus nicht entgegen, verachtet sie seinen berechtigten Anspruch und seinen heilsamen Wert, den er gegenüber einem starren Doktrinarismus geltend macht: so versäumt sie

[1]) Vgl. die oben angeführte Abhandlung an Wilhelm Dilthey im „Archiv für Geschichte der Philosophie“ Band V (1892), bes. S. 344 ff., außerdem Band VI, (1893), S. 62 ff. 377 ff.

ein förderliches Moment und hilft dem liberalen Individualismus bei Begründung seiner Selbstmacht. Das neunzehnte Jahrhundert ist in der Lage, uns diese Erscheinungen als Konsequenzen solcher Verhaltungsweisen vor Augen zu führen. Die Renaissance zeigt uns zunächst nur den gegenüber einer ablehnenden Kirche selbstmächtig werdenden religiös-sittlichen Individualismus.

In den Einzelheiten bot diese Zeit noch wenig Einheit. Cosimo sprach über die Auferstehungslehre abfällig, dem Ficino ist sie eine wesentliche Wahrheit. Aber es ist nicht eine christliche Grundanschauung, die dem letzteren diese Wahrheit zugeführt hat und einleuchtend macht, sondern der bestimmende Geist heißt Plato, neben dem als Dolmetsch Cicero steht. War schon dem Petrarca die Seele das Bewundernswürdigste in der Welt gewesen, so erkannte Ficino Gott als den Urquell alles Seins; die Geschöpfe sind ihm nichts als ausgesprochene Worte göttlicher Gedanken; weil Gott durchaus Vernunft ist, deshalb kann in der Welt nichts Zufälliges sein; denn nichts Anderes hat auf Werden und Sein Einfluß als allein die göttliche Vernunft.

Eben diesen Theismus finden wir im deutschen Humanismus, sonderlich bei den Erfurter Humanisten, in den Mutianischen Kreisen wieder. Die Erfurter Universität, an der Luther seine Bildung empfing, war ja der Hauptsitz des Humanismus in Deutschland. Aus Italien, das Überproduktion an Gelehrten hatte, kam Jakob Publicius, von der florentinischen Schule, nach Erfurt. Überhaupt hatte ein reger Bildungskommunismus zwischen Süd und Nord eingesetzt. Der große antischolastische Bund des Konrad Muth führte mit den im Süden geschmiedeten Waffen den wuchtigen Schlag gegen die Kölner Dunkelmänner aus. Lichtfreunde

wollten diese deutschen Renaissancemänner sein. Dabei wurde von ihnen der Gedanke von Gott und Welt spezifisch christlich gestaltet. Sie übernahmen das Prinzip des Individualismus und der Autonomie, aber die hellenische Tönung suchten sie durch eine christliche zu ersetzen. Wie Zwingli auf der italienischen Renaissancetheologie fußte, so haben Erasmus und Reuchlin aus ihr geschöpft. Ein Band von Kultur und Geist war gewebt, das die gemeinsamen modernen Lebensinteressen des Südens und Nordens Europas zusammenhielt.

Bei dieser Betrachtung des Zusammenhangs von Humanismus und Renaissance ist aber ausdrücklich zu betonen, daß ersterer ein großes Maß von Selbständigkeit in seiner Entstehung und von Eigenart in seinen Forderungen zeigt, so daß ein entschieden falsches Bild erschiene, wollte man die deutsche Emanzipationsbewegung gänzlich aus der italienischen herleiten. So bedeutend der Einfluß des Südens war, die Ziele des Humanismus sind im letzten Grunde nicht der Renaissance entlehnt. Der Humanismus hat sich zum Teil andersartige, zum Teil anders ausgebildete Ziele gesteckt, die aus dem besonderen Gegensatz, der auf deutschem Boden möglich wurde, erklärlich sind. Auf deutschem Boden selbst waren — unabhängig von südländlichen Interessen — die mannigfachen Gravamina laut geworden, soziale, religiöse, kultlich - zeremonielle Forderungen wurden von Bauern, Hussiten und anderen immer wieder erhoben. Vor allem aber spricht hier ein Gegensatz zur jeweiligen Richtung der kirchlichen Wissenschaft das gewichtigste Wort. Aber trotz dieser Eigenart des Humanismus darf man seinen genetischen Zusammenhang mit der Renaissance nicht übersehen.

Gerade in diesem Moment kommt mir die kleine

Schrift von Hermelink über die religiösen Reformbestrebungen des Humanismus zu, in welcher, gegenüber der landläufigen Auffassung des deutschen Humanismus als geradliniger Fortsetzung der italienischen Renaissance, im Anschluß an Maurenbrecher die Ansicht vertreten wird, daß der deutsche Humanismus in seiner Eigenart von der Renaissance scharf zu scheiden ist und neben dieser als ein paralleles Stromsystem herläuft.[1]) Und es ist in der Tat berechtigt, den Humanismus „in die Reformbewegungen innerhalb der katholischen Kirche des ausgehenden Mittelalters" in der Weise einzugliedern, daß die echt nordischen, den deutschen Verhältnissen entstammenden Motive als völlig selbständige Kräfte angesehen werden. Hermelink zeigt, wie hier eine aufkeimende religiöse Laienkultur, die mit der alten Scholastik nicht zu arbeiten vermochte, sich mit der wissenschaftlichen Reformbewegung an Universitäten verband, welch' letztere, antinominalistisch gerichtet, die via antiqua beschritt und zu den alten Quellen mit Gewalt zurücktrieb. Beide zusammen sahen ihr Ziel in Reinigung der Theologie von allzu scholastischen Spitzfindigkeiten und Vereinfachung der Wissenschaft überhaupt.[2])

Eine tiefgreifende Differenz zwischen der deutschen und italienischen Bewegung macht sich ja vor allem in der vorhin erwähnten Stellung zu Theologie und Christentum geltend, und diese Differenz zeigt zum mindesten den aus eigenartigen Motiven erfolgenden selbständigen Verlauf des Humanismus. Diesem gelang es nicht, sich so völlig von der gewohnten Betrachtungsweise zu lösen, daß er zu einer in sich selbst

[1]) H. Hermelink, Die religiösen Reformbestrebungen des deutschen Humanismus. Tübingen 1907, S. 5.

[2]) Ebendort S. 6—11.

mächtigen Ausbildung der „weltlichen“ Wissenschaften hätte führen können; er fühlte sich fast in allen seinen großen Vertretern zum Studium der Theologie zurückgetrieben und suchte die neuen Einsichten für diese Wissenschaft nutzbar zu machen. Wir wissen ihm deß Dank, denn das kam der Reformation zugut. Aber er bekundet eben damit, daß er mit seinem mütterlichen Organismus in innigem Zusammenhange sich erhielt — er blieb Scholastik. Die italienische Renaissance hingegen wandte sich mit reiner Freude der allgemeinen Wissenschaft zu und blieb bei ihr, sie löste sich viel weiter vom Boden der mittelalterlichen Kirche und erblickte in der Weiterbildung der „modernen“ Wissenschaft den Selbstzweck ihrer Arbeit und war überzeugt, aus dieser neuen Arbeit die wichtigsten Motive für die Lebensweisheit und Lebensführung nehmen zu sollen.

Hieraus aber ergibt sich, daß der deutsche Humanismus, gerade was seine Eigenart anlangt, nur nebenbei und als sekundär wirkende Macht beim Aufsuchen des Quellorts der heutigen modernen Strebungen in Frage kommen kann. Sofern er freilich der Reformation direkt vorarbeitet, ist er für die aus der Reformation resultierende — hernach zu beleuchtende — eigentümliche Bestimmtheit unsrer Moderne von besonderem Wert. Aber die Grundtriebe, um die sichs uns hier zunächst handelt, finden wir in ihm nicht so klar und nicht so originell ausgeprägt wie im Süden. Zwar ist auch in ihm von Anfang an der religiös-sittliche Individualismus eine achtungswerte Macht, sein Streben ist auch auf die Hervorbringung einer Persönlichkeitsreligion gerichtet, und zwar speziell auf ausgesprochen christlicher Grundlage. Aber ich vermag Hermelink nicht voll beizupflichten, wenn er auch



diese vom Vater Dürers bis Erasmus beobachtete Tatsache für die Behauptung des durchweg selbständigen Ursprungs der humanistischen Bewegung auswertet. Sein Zugeständnis eines nachfolgenden Einflusses aus Italien her scheint mir nicht zu genügen, um das gegenseitige Verhältnis der beiden Richtungen zu beschreiben. Er will den „Verkehr mit Italien in keiner Weise unterschätzen", weist darauf hin, daß die humanistischen Schüler alle nacheinander über die Alpen wanderten und nach der Rückkehr „noch lauter, als bisher geschehen ist, das Evangelium einer neuen, selbständigen Religionsauffassung" verkündigten.[1]) Aber er will nicht auf den Ursprung des Humanismus eine wirkliche Einwirkung seitens der Renaissance annehmen. Lehnt man aber eine solche ab, so bleibt, scheint mir, trotz des selbständigen nordischen Gegensatzes gegen den kirchlichen Zwang ein beträchtlicher Teil der humanistischen Anfänge in der Schwebe. Woher kommt jene Laienkultur, die nicht nur religiöser Art war, sondern auch von Anfang der Bestrebungen an auf die humanistische Bildung ging? Woher gerade seit Mitte des 15. Jahrhunderts in deutschen Klöstern hin und her die Beschäftigung mit den Humaniora? Woher der Ruf nach den alten Quellen, der in der Wissenschaft laut wurde? Man kann sich ersteres ohne einen Anstoß von Süden her kaum erklären; letzteres zur Not aus einer realistischen Reaktion gegen den übertriebenen Nominalismus. Aber nun liegt eben die Tatsache vor, daß in Italien all dies Neue schon seit mehr als einem Jahrhundert allmählich vorgedrängt hatte und daß Schriften wie die von Petrarca in Frankreich und Deutschland Verbreitung gefunden hatten. Demnach

[1]) a. a. O. S. 14 und 15.

liegt ein Grund nicht vor, die Fäden, welche zwischen Süd und Nord gesponnen gewesen zu sein scheinen, ehe der Humanismus zur selbständigen Macht wurde, durchzuschneiden.

Und nun sehen wir hinein in die Zelle, wo das aufgeregte Herz eines sittlich und religiös ernst empfindenden Mönches pocht. Dieses großen deutschen Mannes Seele ist auf den Sinn des Lebens und auf den Frieden mit Gott gerichtet. Das Leben erhält seinen Wert von dem alles bedingenden und alles tragenden Gott zugesprochen. Aber wie wird es erreicht, daß er auch meinem Leben wirklich zuerteilt wird? Wie ists anzufangen, daß mein Leben nicht vergeblich ist? — Zwei Wege sind in jener Zeit gegeben. Der eine durch die Kirche: kasteie dich ab, büße, tue genug! Der andre vom autonomen Ich: sei du selbst, sei tugendhaft, leiste und schaffe! Imperativisch waren beide. Der erste Weg hatte sich bereits als nichtig erwiesen. Der zweite hatte auch in Deutschland schon einen besseren Klang. Namentlich in gebildeten Kreisen hallte das Thema wieder von der selbsttätig wirkenden Persönlichkeit. Das war ein emanzipierter Katholizismus. Vielfach erschien er in der einfachsten Formel vom Glauben an Gott und von der Nächstenliebe. Die Renaissance hatte diese Umgestaltung vollbracht. Aber bei ihrem Ergebnis konnte es kein Bewenden haben. Ja freilich schafft die Persönlichkeit sich ihren Wert. Aber der Wert, den sie in sich erstarken fühlt, entbehrt der eigenen Sicherheit sowie des zulänglichen Wertmessers, und darum bleibt dieser Wert für die Persönlichkeit unvollkommen, solange sie nicht innerlich frei ist von allem Unwert. Denn dieser stört immerfort jenen. Das Christentum hat doch Recht: die Sünde sitzt im Menschen fest und



gibt ihm ein Bewußtsein, das sein Gefühl vom Eigenwert hemmt. Frei davon wird die Persönlichkeit nur, wenn sie in sich eine feste Norm und einen absoluten Maßstab besitzt, und das ist möglich nur in Gott.

So führte Luthers Erkenntnis weit über Renaissance und auch über Humanismus hinaus. Einsam rang der germanische Bergmannssohn aus dem Mansfelder Gau mit dem Unsichtbaren und fand die Befreiung mit dem Apostel Paulus in Jesu blutigem Tod. — Mit der religiösen Erkenntnis verband sich die evangelische Mystik, und diese Verbindung führte zum vollen Erleben von Sündenangst und Versöhnungsgnade, von Gott und Menschenwert.

Eben der Mystik kommt hier eine große Bedeutung im Unterschiede zur italienischen Emanzipationsströmung zu. Auch dort wurde von zahlreichen Männern, die zunächst ohne kirchliche Subvention auftraten, das christlich-religiöse Element mit der freien Weltanschauung zu vereinigen gesucht. Aber diese Leute waren bestrebt, als Bußprediger plötzliche Massenerschütterungen hervorzurufen, waren aufs praktisch Wirksame gerichtet und haschten nach gewaltigem Eindruck des Augenblicks, indem sie mit Wundern, Heilungen, Gebeten über Kranken Aufsehen erregten (Capistrano) oder in anmaßenden Leichenreden oder mit Scheiterhaufen von Luxus- und Kunstgegenständen, wie Hieronymus Savonarola sie inszenierte, die Gemüter packten. Das war unmodern und konnte nicht nachhaltig wirken. Im Norden, wo eine „Imitatio Christi" entstand, fiel das Äußerliche fort. Nur wer intuitiv seinen Gott erfaßt und das Heil erlebt, wird der Reformator sein.

Gerade das mystische Moment war der eine wichtige Faktor, durch den für die geistig-religiöse Entwicklung des Nordens die moderne Richtung ermöglicht wurde,

die in der italienischen Renaissance zum Durchbruch gekommen. Durch die evangelische Mystik wurde es möglich, daß der christliche Glaubensheld ein moderner Mensch war, der im Bunde mit dem Geist der Moderne die neue Menschheit religiös bilden konnte. Denn eben in dem mystischen Moment betätigt sich der Personalismus und Individualismus bei Luther. Dazu kam die Proklamation des vermöge seines Kindesverhältnisses zu Gott sittlich autonomen Individuums. Alles war selbsterrungen und selbsterlebt, nichts einfach übernommen — das war es, was die Zeit vom Geistesbesitz verlangte. Man muß sich den gleichen Zug der Emanzipation vergegenwärtigen, der bei den Geistern der Renaissance, bei den Humanisten und bei Luther wirkte, um die Ähnlichkeit in all diesen Gärungen nicht zu übersehen, sondern zu verstehen.

In der Tat ist Luthers Reformation solange immer noch etwas Problematisches, bis man den Zusammenhang mit der Renaissance eingesehen hat. Woher plötzlich dieser gewaltige Protest und dieser selbstbewußte Mut gegen das Papsttum, wenn nicht irgendwie die Gewähr dafür vorhanden war, daß der Ruf nicht verhallt, sondern auf Resonanz rechnen darf! Daher sagt Dilthey sehr richtig: „Nur indem dem echten religiösen Menschen eben aus dem innigsten, tiefsten, religiös-sittlichen Erfahren im vorhandenen Verbande auf Grund der veränderten Bewußtseinslage ein Ungenüge entsteht, ist Anstoß und Richtung für das Neue gegeben. So ist es auch in Luther gewesen.“[1]) Die veränderte Bewußtseinslage war von der Renaissance ausgebildet und im Humanismus teilweis fortgesetzt. Sie bestand vor allem in der Ein-

[1]) Dilthey a. a. O., Archiv V, 368.

sicht, daß die Kirche das Individuum nicht terrorisieren soll, daß das Individuum von menschlicher Instanz frei ist. Dieser Gedanke — er war nicht nur Stimmung, sondern Überzeugung — war auch in weiten Kreisen Deutschlands Gemeingut geworden und ermöglichte es, daß das religiöse Ringen Luthers auf volles Verständnis stieß. So ging Luthers Aktion die Verbindung mit einem Kulturfaktor ein. Eben dadurch hatte die Reformation von vornherein einen modernen Charakter.

Luther selbst bezeugt durch sein Verhalten, wie sehr er mit jener Tendenz harmonierte. Er verband sich ja auch äußerlich mit den treibenden humanistischen Geistern. In seinem Zusammengehen mit dem Humanismus beweist er seine Beeinflussung durch die moderne Tendenz seiner Zeit. Er mußte schließlich eine Trennung herbeiführen, weil er mit dem Christentum über die Art jenes Individualismus hinausging. Aber das ändert nichts an der Tatsache seiner Verbindung mit der Moderne, von welcher er als von einem kongenialen Zuge die erste Unterstützung erwarten durfte. Seine Schöpfung hat allerdings auch diesen modernen Zug nicht festgehalten. Sie verlor ihn, indem sich die Theologen (nicht zum mindesten wegen der durch die Doppelreformation im eigenen evangelischen Lager entstandenen Spannung) auf Scholastizismus besser verstanden als auf den Zeitgeist. So wurde es möglich, daß von der gegnerischen Seite eine Kontrareformation ins Werk gesetzt wurde, die, die Mittel der Kultur förderlicher nutzend, einen großen Erfolg erzielte. Die protestantische Theologie war eigentlich von Anfang an unmodern. Auf die Weckrufe eines Hermann Busch gegen den antiquierten scholastischen Formalismus wurde nicht gehört. Statt das Große, was im Mutianischen Bunde sich durchzusetzen begonnen, in langsamer Ar-

beit förderlich zu verwerten, wurde vorschnell System geschmiedet. Als Melanchthon bei seiner Ausarbeitung der Apologie zur Augsburgischen Konfession inne ward, daß sein erster Entwurf der Loci communes von 1521 nicht genüge, weil er — ob zwar in Befolgung der neuen religiösen Erkenntnis — den unentbehrlichen Voraussetzungen der ausgeführten Heilslehre keinen Raum vergönnt hatte, und als dann die Theologen an die Probleme der Offenbarung und der Gotteslehre herantraten, da griffen sie mit leichter Hand in den wohl gefüllten Sack der scholastischen Weisheit zurück. Damit war der Renaissancerichtung in Deutschland der tödliche Stoß versetzt und die Moderne enthauptet.

Es ist nicht unwichtig, darauf zu achten, daß auch in jener Zeit ähnliche Auswüchse des moralischen und religiösen Libertinismus in Deutschland vorkamen wie in der heutigen Moderne. Nach dem, was dürftige Quellen uns sagen, scheint die Bewegung der Freireligiösen nicht unbedeutend gewesen zu sein. Darauf mögen sich vornehmlich diejenigen besinnen, welche den mit Zuversicht und Werbekraft auftretenden widerchristlichen Freisinn für etwas Neues ansehen, um daraus entweder einen ganz trostlosen Pessimismus herzuleiten oder umgekehrt in dem entschiedenen Auftreten dissidentischer Richtungen einen Fortschritt kritischer Einsicht und reiner Erkenntnis zu begrüßen. Die Moderne des ausgehenden fünfzehnten und anfangenden sechzehnten Jahrhunderts war nicht wesentlich anders bestellt, und Luther hatte eine in religiöser Hinsicht ganz ähnlich zerklüftete Menschheit vor sich, in welcher Irr- und Ungläubige aller Schattierungen sich breit machten. Nur zur Illustration sei einiges angeführt. Sebastian Franck, der selbst in seiner „Türkenchronik“ den im Verhältnis zu Luthertum, Zwinglianismus und



Täufertum reinen „Glauben“, der im Begriff zu kommen sei, weissagt — einen „Glauben“, der alle Predigt, alle Zeremonien, alle Sakramente, ja auch das äußere Wort Gottes beseitigt —, berichtet uns auch über manche auffallende Weltanschauung seiner Zeit. So überliefert er von dem 1502 wegen Unglaubens zu lebenslänglichem Kerker verurteilten, zehn Jahre darauf aus dem Kerker entsprungenen Hermann Risswick folgende Sätze, die durch keine unter uns als noch so modern auftretende Richtung überboten werden können: „Die Welt ist von Ewigkeit her und hat von der Erschaffung keinen Anfang genommen, wie dem albernen Mose träumte, als die ungereimt Bibel anzeigt. Christus ist ein törichter einfältiger Fantast gewesen und ein Verführer der einfältigen Leut. Christus hat die ganze Welt in Jammer gebracht und niemand selig gemacht, denn viele Leut sind von seinetwegen und von seines törichten Evangeliums wegen umgekommen. Alles das Christus den Menschen zugut getan, ist der Vernunft in alle Weg entgegen. Item, daß Christus Gottes Sohn war, ließ er gar nicht zu. Daß Moses sichtig von Gott das Gesetz habe empfangen, verneint er. Unser Glaube ist ein lauter Tandtmär und Fabel, als unser dolle Schrifft, gedicht Bibel und narrecht Evangelium beweiset.“ [1]) — Luther selbst schildert ein Stückchen solcher Hypermoderne in dem Brief „an die Christen zu Antwerpen“ (1525): „Der Teufel hat jetzt begonnen, in den Gottlosen zu toben und poltert herum mit mancherlei wilden dunkelen Glauben und Lehren. Dieser will keine Taufe haben, jener leugnet das Sakrament; ein anderer setzt noch eine Welt

---

[1]) Seb. Franck, Chronika, Zeytbuch und geschychtbibel von anbegyn biß um diß gegenwertig MDXXXI Jar. (Straßburg) III, 3, Fol. 406b und 407a.

zwischen dieser und dem jüngsten Tage; etliche lehren, Christus ist nicht Gott, etliche sagen dies, etliche das und sind soviele Sekten und Glauben als Köpfe; kein Rülze ist jetzt so grob, wenn ihm etwas träumet oder dünket, so muß der heilige Geist ihm eingegeben haben und will ein Prophet sein.“ Er klagt dann, daß viele Leute zu ihm kommen und ihm ihre Sondermeinungen vortragen, „die weder Gott noch Christentum verstehen und reden wie die Unsinnigen. Solcher elender Leute muß ich des Jahrs viel hören . . . Bisher ist die Welt voll leibloser Poltergeister gewesen, die sich für des Menschen Seelen ausgaben; jetzt ist sie voll leibhaftiger Rumpelgeister geworden, die sich alle für lebendige Engel ausgeben.“ In den Antwerpener Christen wühlt ein Rumpelgeist, der behauptet unter anderm: der heilige Geist ist nichts anderes denn unsere Vernunft und Verstand; wer den heiligen Geist nicht hat, der hat auch keine Sünde, denn er hat keine Vernunft; die Natur lehrt, daß ich meinem Nächsten tun solle, was ich mir will getan haben; solches Wollen ist der Glaube.[1]) In einem flüchtigen Brief an Joh. Brismann (vom 4. Febr. 1525) spricht Luther über das Satanswerk in Nürnberg, wo der Geist des Alsteter (Alsted) und Carlstad angerichtet hat, daß einige überhaupt jede Bedeutung von Christus in Abrede stellen, jede Bedeutung des Wortes Gottes, der Taufe und des Abendmahls, ja daß das ganze positive Christentum geleugnet und allein die Existenz Gottes zugestanden werde.[2]) Also ein deistisch völlig entleertes Christentum hat er zu beklagen. Dazu trat

[1]) Luthers Briefe, Sendschreiben und Bedenken, herausg. von de Wette, Band III, S. 61. 62.

[2]) Ebenda, Band II, S. 623. Vgl. auch den Brief an Spengler, II, 622.



noch die in der Reformationszeit sich immer mehr verbreitende, aller positiven Religion feindliche theosophische Richtung. Beim Blättern in den Quellen gewinnt man den Eindruck, daß jene Zeit, was die Rührigkeit der Theosophie anlangt, der unsrigen nicht nachstand. Nürnberg war das Neuland der atheistischen und deistischen Weisheit. Der Prozeß „gegen die gottlosen Maler" Penz und Bethain beleuchtet diese damalige impressionistische Religion und rückt jene Richtung der verwandten heutigen sehr nahe; auch der Impressionismus sieht schon auf Jahrhunderte seines Bestehens zurück.

Zweierlei wird aus den vorangehenden Betrachtungen besonders deutlich geworden sein. Erstens dies, daß unsere Moderne eine in vielen Punkten scharf gezogene Parallele in der Renaissance und der von dieser veranlaßten Geistesbewegung findet, und zweitens, daß auch die Reformation (die schweizerische handgreiflicher, die deutsche mehr innerlich wesenhaft) von den Motiven dieser Bewegung berührt und selbst getragen war. Die deutsche Reformation ging ein großes Stück Weges mit der Moderne zusammen, und gerade um deswillen war ihr sofort ein durchschlagender Erfolg gesichert. Aus dem aber, was wir über die Theologie des alten Protestantismus hinzufügten, geht für jetzt so viel hervor, daß eine Theologie in unserer Zeit zum großen Teil schon dadurch modern ist, daß sie auf die skizzierten Motive in Luthers Empfinden und Wirken zurückgeht, die auch der heutigen Moderne kräftige Impulse erteilen.

Wir wollen noch für einen Moment unseren Rückblick fortsetzen. Über die Genesis des Renaissance-Individuums läßt sich etwas mehr sagen als das Nega-

tive, daß es im Gegensatz gegen das kirchliche Religions- und Moralsystem sich selbst gefunden hat. Aber auch weit mehr und etwas ganz Anderes läßt sich sagen als das Positive, das sich zunächst darzubieten scheint, daß nämlich der Individualitätsgedanke und die Betonung persönlicher Autonomie durch eine Fortführung und Weiterbildung hellenischer Freiheitsphilosophie und Lebensbetrachtung entstanden sei. Vielmehr muß diese Behauptung teilweise beanstandet werden, sofern das antike Denken kaum eine annähernde Schätzung der Eigenpersönlichkeit erreicht hat, so sehr es auch dahin drängte. Die hohe Bewertung der Persönlichkeit ist etwas, das erst später in die Geschichte des Geisteslebens eintrat, und zwar auch auf italienischem Boden. Augustin ist hier ihr Inaugurator; bei ihm ist sie religiös unterbaut, und er ist durchs Evangelium — wenn schon zunächst in dessen Verbindung mit dem Neuplatonismus — darauf geführt. Ohne uns tiefer in dies Problem zu verlieren, darf jedenfalls soviel gesagt werden: ohne das Evangelium ist die Hochschätzung des Individuums nicht wirklich geworden. Das Evangelium Jesu Christi ist die schöpferische Kraft, die dem Individualismus zum Dasein verholfen hat, und schon um deswillen besteht kein Recht, in der Theologie sich gegen ihn ablehnend zu verhalten. Im Gegenteil, er ist eine Errungenschaft, die die christliche Welt durch das Christentum selbst gewonnen hat.

Aber auch in der Renaissance ist dieser sein Ursprung unverkennbar. Als ihr Vater darf Petrarca gelten, und er war es, der für seine Zeit die Seele entdeckte. Nach allem aber, was wir davon wissen, haben ihn Augustins Konfessionen, sein Lieblingsbuch, auf diese Bahn gewiesen, und im Anschluß an dieselben schrieb ja Petrarca seine eigenen Konfessionen, sein



berühmtes *Secretum suum.* So war in den innersten Kern der Renaissance eine christliche Lebensidee gelegt, die nun mit anderen Faktoren durchsetzt und verbildet ward. Doch auch bei Pico della Mirandola schimmert die spezifisch christliche Idee von der göttlichen Bestimmung des Menschen zu einer in Gott endenden Entwicklung so klar durch, daß man den Ursprung dieser Idee des Personalismus nicht vergeblich sucht.

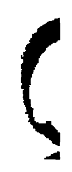
Jene Zeit ist nicht bloß eine Wiederbelebung des hellenisch-römischen Klassizismus, sondern auch eine Renaissance des Christentums. Dasselbe Ideal wie im alten Griechenland konnte überhaupt nicht wieder aufgestellt werden. Die Geschichte, sich fort und fort repetierend, repetiert sich genau besehen nie. Neue Faktoren sind stets geschäftig, das sich wiederholende Alte zu variieren. So seien nur die zwei mächtigsten Faktoren genannt, die völlig ausschlossen, daß das hellenische Ideal vom Menschen noch einmal gefaßt würde. Erstens und hauptsächlich war eben das Christentum hinzugetreten, dessen Einfluß auch unbewußt auf alle Neubildungen in der europäischen Kulturwelt ein unveräußerlicher ist; und zweitens mußte die Welt selbst seit dem Moment, da die andere Hälfte der Erde entdeckt war, aus ihrer imposanten Mittelstellung im Kosmos herausfallen und als Stern unter Sternen einstimmen in die Harmonie des Sphärenwettgesangs. Auch die Anschauung von ihren Bewohnern mußte sich füglich ändern. — Was sich schließlich als die Renaissanceansicht darstellt, das ist freilich ein komplexes Mischprodukt, in dem wie andere Motive so auch das christliche nicht ohne weiteres zu erkennen ist.

Indem wir dazu fortschreiten, nach einer Einwirkung der für das 14. und 15. Jahrhundert und für

den Anfang des 16. aufgezeigten modernen Strömungen auf die Folgezeit zu fragen, wird zugleich deutlicher werden, in welcher Abgrenzung von jenen uns die Reformation erscheinen muß.

In letzter Zeit ist mehrfach die Parallele zwischen Luther und Kant gezogen worden, zum Teil mit Begründungen, die den Kernpunkt nicht treffen. Wenn Kant als der Philosoph des Protestantismus gefeiert wird, so hat diese Einschätzung des großen Mannes ihre Berechtigung. In späterem Zusammenhang kommen wir hierauf zurück. Für jetzt handelt es sich nur darum, durch einen Blick auf Kant als den Schwellenphilosophen des 19. Jahrhunderts das rechte Verständnis von Luthers historischer Stellung festzulegen. Bauch hat uns mit einer trefflichen Schrift beschenkt, in welcher er scharfsinnig die Behandlung der Parallele zwischen Luther und Kant seitens einiger Vertreter der Ritschlschen Schule zurückweist und die Gleichgerichtetheit beider Männer vor allem in einer bei beiden stark hervortretenden Betonung der persönlichen Autonomie erkennt.[1]) In der Tat ist dies ein wesentlicher Grundzug der deutschen Reformation, daß die Religiosität aus den Kirchensatzungen heraus ins Individuum zurückgetragen wird. Wie in dem Willensmenschen Luther selbst eine selbstherrliche Person entstanden war, so reduzierte er den ganzen kirchlichen Wust, um die souveräne Religiosität der Einzelnen in Freiheit zu setzen. Auf Autonomie ist alles bei ihm berechnet in religiösen wie sittlichen Dingen; aber er weiß und fordert, daß der Mensch eine energische Selbstbeugung unter die Kraft der Gottheit vornehmen muß, um überhaupt das Gefühl der Heteronomie überwinden zu

[1]) Br. Bauch, Luther und Kant. Berlin 1904.



können. Er überwindet dasselbe nicht durch bloße Besinnung auf das in ihm liegende Prinzip, sondern nur dadurch, daß er sich mit dem Urborn jeglichen kategorisch gebietenden Nomos, mit Gott, innerlich eint. Die hiermit behauptete Priorität der Religion in Sachen des autonomen Individuums, resp. die innige wesenhafte Verbindung von Religion und rechter Sittlichkeit unterscheidet die Reformation wieder von der gleichzeitigen wie von der heutigen Moderne.

Aus diesem Grunde muß ich auch sagen, daß Bauch sich im Irrtum befindet, wenn er meint, in der Wertung der Menschenseele liege bei Luther eine „über das paulinische Christentum weit hinausragende Verselbständigung der Person“.[1]) Man braucht sich nur den gesetzesfreien Standpunkt des Paulus, der von ihm auf alle menschlichen Betätigungen angewandt wird, zu vergegenwärtigen, um zu sehen, daß in der paulinischen Darbietung des Evangeliums die in Christus gebundene, in der Lebensgemeinschaft mit Christus aber autonom gewordene Menschenseele der Grundgedanke der paulinischen Freiheitslehre ist. Das heißt aber, es ist derselbe Gedanke wie bei Luther, daß nämlich nur in der innerlichen Gebundenheit an die göttliche Autorität der Mensch zur autonomen Persönlichkeit werden kann, da nur auf diese Weise der höchste Maßstab, dessen er nicht entraten kann, zum Bestandteil seines Wesens wird. Daher ist zu urteilen, daß eben das paulinische Christentum durch Luthers Betonung der religiösen Autonomie der in Gemeinschaft mit dem erhöhten Herrn lebenden Menschenseele zum ersten Mal innerhalb der europäischen Welt zu einem weltgeschichtlichen Durchbruch gekommen ist.

---

[1]) Bauch, a. a. O., S. 16.

Also ist es doch letztlich der Rückgang auf Paulus und dessen Rechtfertigungslehre, der in Luther die Möglichkeit setzte, den in der Zeit gegebenen Gedanken der autonomen Persönlichkeit mit seiner in religiösem Ringen gefundenen frommen Lebenserfassung zu verbinden. Er hat dadurch die Nötigung empfunden, diesen Gedanken als ein wesentlichstes Moment des christlich-religiösen Bewußtseins aufzuzeigen und das gewohnheitsmäßige Christentum auf diese Weise zu veredeln, zu reinigen, zu verklären, und so wurde die Religion der Reformation eine im Grundzug moderne. Bauch glaubt mit seiner Behauptung Dilthey zu interpretieren. Dilthey nämlich sieht das Entscheidende der Reformation nicht in der Erneuerung der paulinischen Rechtfertigungslehre und auch nicht allgemein im Rückgang auf die Schrift, sondern vielmehr darin, daß Luther „über alles, was von christlicher Religiosität uns vor ihm überliefert ist, hinausgegangen" war. Diesen Fortschritt der Religiosität setzt Dilthey in Zusammenhang mit der ganzen Entwicklung der germanischen Gesellschaft. „Die Person fühlte sich jetzt in der abgeschlossenen Eigenheit ihres Gehaltes. Jedem Verbande gegenüber fühlte sie ihren Selbstwert und die ihr inne wohnende Kraft." So hat Luther durch die konsequente Verwertung dieses Gedankens „ein neues Zeitalter der Religiosität des Abendlandes heraufgeführt". [1]) Das muß aber so verstanden werden, wie es oben dargelegt ist, daß nämlich Luther die ganz personal bestimmte Frömmigkeit nicht aus der Gegenwart allein und nicht aus seiner Subjektivität allein fand, sondern mit Hilfe des Paulus. Daß aber alsdann die in ihm selbst sich erhebende religiöse Er-

[1]) Dilthey im Archiv für Gesch. der Philos. Bd. VI, S. 377 f.



kenntnis ein neues Zeitalter der christlichen Religiosität heraufzuführen vermochte, hatte in der Struktur des damals modernen Bewußtseins seinen Grund. Nimmer jedoch darf gesagt werden, seine Frömmigkeit und sein religiöses Erkennen habe „über Paulus hinausgeragt“. Mit ihm befand er sich auf derselben Linie, wie er denn selbst in ganz richtiger Würdigung seiner eigenen Motive nichts weiter beansprucht hat. Luther sagt, was Paulus gesagt hat, und er faßt das Motiv auf, das sich, dem evangelischen Freiheitsgedanken verwandt und aus diesem letzten Grundes hervorgegangen, zur Gestaltung einer lebendigen Volksreligiosität als wirkungsvoll bereits anbot und mit leiser Um- und Rückbiegung im echt christlichen Sinne verwerten ließ. Wir finden ja bei Luther nicht den libertinen Renaissancegedanken wieder. Nicht in dem Sinn fordert er Autonomie der Persönlichkeit, als habe etwa die individuelle Vernunft über den Glauben zu entscheiden; vielmehr entscheidet nach ihm die im Glauben ergriffene Offenbarung über die Vernunft des Individuums. Luthers Individualismus ist nicht subjektivistisch, sondern objektivistisch.

Daher ist es als ein sehr richtiger und unsere historische Einsicht fördernder Gedanke von Ernst Troeltsch zu bezeichnen, daß er den Altprotestantismus des 16. und 17. Jahrhunderts und den Neuprotestantismus, der im Bunde mit der modernen Kultur steht, in der das subjektive Moment vorschlägt, streng von einander scheidet. Troeltsch hat sich, bei seiner Beantwortung der Frage nach der Bedeutung des Protestantismus für die Entstehung der modernen Welt, durch die Einsicht leiten lassen, daß der genuine Protestantismus in Wirklichkeit von dem modernen, nämlich subjektiven, Individualismus nichts weiß. Deshalb leugnet er mit gutem Grund,

daß aus der kirchlichen Kultur des Altprotestantismus ein direkter Weg in die kirchenfreie moderne Kultur führe. Freilich ist das Vorhandensein eines indirekten Weges damit nicht in Abrede gestellt. Troeltsch fügt hinzu: „Seine (des Altprotestantismus) im allgemeinen offenkundige Bedeutung hierfür muß vielfach eine indirekte oder gar eine ungewollte sein."[1]) Man kann auch insofern mit Troeltsch dem Neuprotestantismus den Vorzug vor dem alten geben, als er denselben aufgezeigten gemeinsamen Grundzug der beiden Modernen, welcher von der auf die Ursprungsperiode folgenden Theologie nicht gewürdigt und nicht verstanden wurde, zu religiös-ethischen Lebenskräften erhoben hat. Wir sind doch, namentlich in der Theologie, in entscheidenden Grundlinien immer mehr „Lutherisch" geworden. Nur verdient diesen Vorzug nicht derjenige Neuprotestantismus, der sich nach dem Windhauch der modernen Ansichten einrichtet und dabei die objektive Offenbarung unter den Füßen verliert. Aber das andere muß ebenso bestimmt ausgesprochen werden, daß bereits an der Wiege des Protestantismus ein Teil derjenigen Geistesmächte stand, die heute gebieterisch ihre Berücksichtigung fordern, nachdem sie selbst erstarkt sind. Wenn und soweit die moderne Theologie zu dieser Forderung eine freundliche Stellung einnimmt, so zeigt sie damit ihren guten Willen, dem Protestantismus aus der Wiege zu helfen und ihn in seiner idealen Entwicklung zu leiten. Aber freilich muß dann scharf und hart geschieden werden zwischen der Stellung, die bei diesem Vornehmen der objektiven Religion zukommt, und derjenigen, welche die subjektive Religion und die

---

[1]) Ernst Troeltsch, Die Bedeutung des Protestantismus für die Entstehung der modernen Welt. Vortrag. München und Berlin 1906. S. 18.

Theologie einnehmen müssen. Die Offenbarung, die für Luther der feste Grund war, kann ja nimmermehr durch moderne Strömungen gebessert werden, wie denn überhaupt Menschenhände und Menschenweisheit die göttliche Offenbarung nicht bessern, nicht entwickeln, ihr nichts hinzutun können. Um die subjektive Seite der Religion allein, um Erfassung und Aneignung der objektiven Religion kann es sich füglich handeln und um die Prägung, die die Theologie der Offenbarungswahrheit verleiht — wobei aber das Problem nicht schwindet, das an seinem Teil diese Arbeit nicht zu einem Abschluß kommen läßt: wie und wo das Subjektive und das Objektive gegen einander abzugrenzen sind. Hingegen für die offenbarungsfreie und kirchenfreie Moderne, die, wie ich oben (S. 76ff.) angemerkt, dem jungen Protestantismus in Fülle zur Seite ging, hat der Protestantismus schon in seinen Anfängen nichts übrig, sondern er verweist alle derartigen Regungen als haltlose Schwärmerei aus seinem Bannkreise. Auch der Neuprotestantismus darf sich mit solchen Richtungen nicht verquicken, wenn er nicht aufhören will, protestantisches Christentum zu pflegen.

Der Protestantismus wird also überall dort mit Recht gefunden, wo religiöser, an Christus gebundener Individualismus mit voller Kraft einsetzt und wo die in Christus freie, autonome Persönlichkeit ihr stolzes Herrenrecht geltend macht. Wo man so empfindet und denkt und in diesem Sinne Theologie treibt, da wird Luther fortgesetzt, und zwar reiner als in dem Altprotestantismus, der auf Luther folgte. Hingegen der subjektive Individualismus, der göttliche Offenbarung und himmlische Autorität in der Praxis nicht anerkennt und der nie ganz ohne die Idee des in sich selbst freien und erhabenen Übermenschentums existierte, der

in völliger Emanzipation des Geistes von der Autorität sein Ideal sieht, hat im Protestantismus seine Wurzel nicht und berührt sich mit dem Geist des Protestantismus nur in Gegensätzen. Auch dies hat Troeltsch, wennschon mit einer zugrunde liegenden anderen Beurteilung des Neuprotestantismus, hervorgehoben, und es ist wertvoll, daß er von neuem auf diejenige Linie der Entwicklung der in sich selbst freien Persönlichkeit hingewiesen hat, die auch schon Dilthey in seinen oben erwähnten Abhandlungen zum 14. bis 17. Jahrhundert aufgezeigt hat. Das ist der spiritualistische Individualismus bei den Wiedertäufern der Reformationszeit und bei allen späteren täuferischen Gemeinden und Richtungen. Während nämlich dem jungen Protestantismus von Luther her eine patriarchalische Auffassung der Gesellschaft eigen ist, wohingegen die individuelle Erziehung und Selbständigkeit der Frau fehlen: hat bei den Wiedertäufern der individuell sich zeigende Geist ein hohes Selbstrecht und die Frau zunächst in religiösen Dingen (als Inspirierte) Wort und Wert erlangt. Die mittelalterlichen Täufer sind die Träger einer Richtung, die vor allem in religiöser Hinsicht mit der heutigen Moderne sich auffallend berührt. Ihnen ist nicht Christus die über das Bibelwort entscheidende Autorität, sondern der im Individuum sich äußernde „Geist", die dem Individuum in freier Wahl zuteil werdende Inspiration, woraus denn bald die volle Verblendetheit eines standpunktlosen Subjektivismus wurde. Troeltsch hat anzudeuten versucht, wie diese Richtlinien, vom Protestantismus vertrieben, hernach auf das europäische Festland zurückgekehrt sein dürften, um da in breiten Kreisen ihren Spiritualismus heimisch zu machen.[1]) In

---

[1]) Troeltsch, a. a. O., S. 31. 39ff.

der Tat ist es ja diesem täuferischen Wesen sehr ähnlich, wenn heute in weiten Kreisen das Geheimnis der freien Persönlichkeit über das Geheimnis des Bibelworts und der christlichen Religion entscheidet, und wenn von theologischer Seite mit ganz besonderer Vorliebe heute betont wird, daß in diesen beiden Größen viel Geheimnisvolles steckt und zu uns redet.

Mit Recht hat Troeltsch in dem herangezogenen Vortrage vor der Überschätzung des Einflusses des Protestantismus auf die Entstehung der modernen Kultur gewarnt. Manche Übereilung in diesem Punkte hat er abgeschnitten, hat sich aber selbst von entgegengesetzten Übereilungen nicht ganz frei gehalten. Er wird auf wenig Zustimmung rechnen dürfen, wenn er den Protestantismus von der Bedeutung entlastet, die schulmäßige Volksbildung inauguriert zu haben. Zwar will Troeltsch die Schulen gründende Tätigkeit des jungen Protestantismus nicht leugnen, meint aber, solche sei „im wesentlichen doch nur den gelehrten Berufsständen zugute" gekommen, und die ganze so hervorgerufene Bildung hätte „wesentlich nur die religiöse Instruktion und formale Literaturfähigkeit zum Zweck" gehabt.[1] So urteilen, das heißt doch, die nächste, der empirischen Geschichtsbetrachtung zuerst sich zeigende Wirkung der pädagogischen Idee Luthers, das was das wirkliche und erste deutlich erkennbare Ergebnis seiner Idee war, allein ins Auge fassen und den Blick von dem abwenden, was folgerecht daraus werden sollte und mußte, nachdem die weiteren Bedingungen frei geworden waren. Das heißt auch, die Idee Luthers selbst verkürzen, die doch ihre direkte Beziehung auf die breiten Volksmassen unverhüllt dartut und die auch eine umfassendere und

[1]) Troeltsch, a. a. O., S. 48f.

solidere Bildung bezweckt als religiöse Instruktion und Literaturfähigkeit. Doch hierauf näher einzugehen, ist hier nicht der Ort; das Folgende steht unserem momentanen Interesse näher.[1]) Wir können nicht mit Troeltsch die religiöse Toleranz und Gewissensfreiheit überwiegend als ein Werk des Täufertums ansehen, sondern müssen die Wirkung des letzteren in einer zu starken und einseitigen Hervorhebung des individuellen „Gewissens" erblicken, der von seiten des Protestantismus das wünschenswerte Hemmnis in den Anfängen erteilt ist und weiterhin erteilt werden wird. Eben das Besonnene in den vorwärts treibenden Ideen des Protestantismus ist das, was ihn so groß erscheinen läßt. Er hat die Ansätze zur neuen Lebensstellung und Weltbetrachtung für Europas Völker fruchtbar gemacht. Er hat aber zugleich das notwendige Hemmnis den Übertreibungen entgegengesetzt. Auf diese Weise hat er nicht nur das

---

[1]) Noch schärferen Widerspruch wird Troeltsch mit seiner von Max Weber übernommenen These erfahren, der Protestantismus, insbesondere der calvinische, habe eine neue Art Askese, nämlich die Arbeitsaskese, in die moderne Welt eingeführt. Die Unhaltbarkeit des dieser These übergeordneten Satzes springt sofort in die Augen; daß „die Welt immer nur als der von Gott verordnete Boden unseres Tuns hingenommen" wird, das sei nicht eine Wertung der Welt um ihres Reichtums und ihrer Schönheit willen, und das enthalte einen Drang auf asketische Beurteilung und Behandlung der Welt. Wo die Stellung zur Welt in „Demut, Gehorsam und Gottvertrauen" sich äußert, da sei Askese errichtet, „die darum nicht minder Askese ist, weil sie sich nicht als Mönchtum äußert, weil sie innerlich und von innen heraus die Welt verneint" (S. 25f.). Ja dann ist also — das wäre der Schluß — die christlich-religiöse Weltbetrachtung überhaupt und die christlich-sittliche erst recht eine asketische Stellungnahme zur Welt und als solche minderwertig gegenüber der rein ästhetischen Weltbetrachtung des Hellenentums. Das würde m. E. heißen, dem christlichen Geist überhaupt den Abschied geben.



religiöse Lebensgebiet im engeren Sinn und das sittliche in seiner engsten Fassung mit gutem Erfolge beeinflußt, sondern auch die Ausbildung des Kulturlebens unter seinen Schutz genommen. Soweit dieses sich unter Nichtbeachtung des im Protestantismus gegebenen Korrektivs in subjektivistischer Richtung gestaltet hat, ist der Protestantismus dafür nicht verantwortlich zu machen.

Nun aber haben sich seit jenen Tagen die äußeren Lebensverhältnisse und das wissenschaftliche Weltbild wieder so durchgreifend geändert, daß auch die Auffassung von der Stellung des Individuums eine neue werden, der Individualismus neue Antriebe erhalten mußte. Der Parlamentarismus ist erstarkt und die Selbstverwaltung zum Grundzug im politischen Leben geworden, die Staaten stehen unter einander im politischen Gleichgewicht, eine Unzahl von garantierten Freiheiten ist für Gruppen, Richtungen, Unternehmungen ausgesprochen. Ebenso ist eine auf die Grundlagen gerichtete Umwandlung des wissenschaftlichen Betriebes eingetreten, in dem es das Gleichgewicht immer völliger herzustellen gilt. Herrschte in früheren Jahrhunderten die Theologie, im 18. und in der ersten Hälfte des 19. die Philosophie und ein allmählich sich anbahnender historischer Sinn, so ist seit der Mitte des 19. Jahrhunderts die Historie zu einer Macht geworden, aber besonders die Naturwissenschaft und Nationalökonomie sind in Prioritätsstellungen getreten. Die Tendenz auf Herstellung des Gleichgewichts ist unverkennbar am Werke. Namentlich — was für uns von Wichtigkeit ist — empirische Naturforschung und Philosophie sind sich nahe getreten, woraus verschiedene philosophische Richtungen und eine neue Naturphilosophie entstanden sind. Werfen wir einen Blick auf das anfängliche Werden dieser

modernen Größen des geistigen Lebens, so suchen wir damit noch in kurzem die Frage nach der Genesis des zweiten Haupt- und Grundzuges der heutigen Moderne zu beantworten.

Da zeigt sich das sehr Interessante, daß die gesamte moderne Philosophie und die moderne Naturwissenschaft gemeinsamen Herkommens sind. Auch soweit Kant der Philosophie neue Wege eröffnet hat, ist doch auch er durch Vermittelung der maßgebenden Anregung, die er vom Hume empfangen hat, mit demselben Ursprung verbunden. Wir müssen in die Anfänge der Induktion zurückgehen, die man allgemein in den Arbeiten des Baco von Verulam sieht. Allerdings ist das allmähliche Erwachen des induktiven Wirklichkeitssinnes früher bemerkbar. Das ganze Mittelalter hatte die Natur philosophisch studiert und nicht empirisch. Man legte auch für die wissenschaftliche Bearbeitung des Naturgebietes das platonisch-aristotelische Denksystem zugrunde, aber ohne die empirischen Züge des Aristoteles. Etwas von freier Naturbeobachtung könnte vielleicht die Renaissance aufzuweisen scheinen, doch gibt uns die historische Kunde mehr den Eindruck von Spielerei und Liebhaberei. Erwähnt werden muß aber die Anlage von botanischen Gärten im Renaissance-Italien und die Nachahmung des Tierparks, der schon unter Heinrich VI. in Palermo eingerichtet war. Aber nirgends tritt uns in der Renaissance ein wirkliches Besinnen auf die Notwendigkeit zusammenhängender empirischer Naturforschung entgegen. In dieser Hinsicht ist eher die Eigenart des deutschen Humanismus, seine antischolastische Tendenz von Bedeutung. Er war ausgesprochen realistische Denkrichtung, forderte in der Philosophie (und Theologie) den Rückgang auf den antiken, den echten Aristoteles

und in der Wissenschaft überhaupt entgegen aller logischen Deduktion die volle Berücksichtigung der Tatsachen. Nos imus ad res! lautete die humanistische Parole.[1]) Und die Anfänge, die diese Richtung in der erfolgreichen Behandlung von Geschichte, Naturkunde und Mathematik gemacht hat, verdienen beachtet zu werden. Dessen ungeachtet ist auch damals noch die Forderung der Realwissenschaft — wenigstens betreffs der Naturkunde — eine mehr theoretische geblieben. Wir werden bei der üblichen Auffassung beharren müssen, daß wirkliche Empirie erstmalig durch Bacos Versuch eingeführt ist, mittels induktiver Forschung die Menschheit von ihren altgewohnten „Idolen" oder Vorurteilen zu befreien. Und zwar gewinnt in ihm zum ersten Mal der Gedanke Realität, daß die „einfache Betrachtung und Zählung der Natur" nicht die begehrte Erkenntnis vermittelt, sondern daß das Experiment, die Zergliederung der Natur Methode in die Forschung bringen muß. Sonach können die ersten Jahre des 17. Jahrhunderts als die Zeit des Durchbruchs dieser Erkenntnis angesehen werden, die die empirische Forschung zunächst theoretisch begründete und zugleich vom Nominalismus sich konsequent abwandte.

Der Wirklichkeitssinn war bei Baco noch ähnlich wie der aufkeimende Wirklichkeitssinn des Humanismus, mit dem Vertrauen in die Objektivität der uns erscheinenden Natur verbunden, woraus das Vertrauen in die wissenschaftliche Arbeit des Menschen folgt. Hingegen ist dieser zuversichtliche Wirklichkeitssinn heute wohl bei den Meistern der empirischen Forschung selbst geblieben, er ist jedoch weithin, namentlich bei vielen Bearbeitern der philosophischen und theologischen Er-

---

[1]) Hermelink, a. a. O., S. 11.

kenntnistheorie empfindlich zurückgetreten. Strömungen in der Moderne, die wir oben beschrieben und deren Wirken in dieser Hinsicht wir zeigten, haben das veranlaßt, nicht Kant allein. Die Weltauffassung nähert sich vielfach dem Nominalismus. Aus der Forderung der Empirie wurde die These des Empirizismus, daß man zur Feststellung der Allgemeinbegriffe und Gesetze einer begründeten Methode entbehre.

Es wird aber nicht fehlgegriffen sein, wenn man den Bacoschen Geist selbst in die Renaissance oder wenigstens in den Humanismus zurückdatiert, sofern er als eine letzte große Wirkung dieser Geistesbewegung angesprochen werden kann. Ich will allerdings nicht eine einzelne Periode so sehr überschätzen, daß sie für alles kommende Große bereits die Keime in sich trüge. In dem Sinne ist ihre Würdigung nicht gemeint. Am wenigsten verkenne ich die individuelle Originalität, die mit „sprunghafter Entwicklung“ die Menschheit in eine neue Bahn zu weisen vermag. Wohl aber finden wir in der Regel auch für das Hervorbrechen des Originals Antriebe und Einflüsse in der Umgebung. In England, Bacos Heimat, mögen solcher verschiedene in Frage kommen. Jedenfalls aber hatten Renaissance und Humanismus eine allgemeine Kulturwirkung, und die darf auch an diesem Punkte nicht außer Spiel gesetzt werden. In ihr brach nun einmal jene Souveränität des Menschen erstmalig als Tatsache und ungestüme Forderung durch, die dann in England als Herrschaft über die Natur formuliert wurde. Und daraus schaut uns ein so real gemeinter Wirklichkeitssinn an, wie er gar nicht realer sein kann. Es ist eben das Zeitalter der Entdeckungen, und eine Entdeckungslehre, eine *ars inveniendi* muß nach Baco die Philosophie aufstellen. Die Interpretation der wirklichen Natur und die Herr-



schaft des Menschen über sie werden gleichbedeutend. Die Wissenschaft kommt zur Naturerkenntnis auf dieselbe Weise, wie die praktische Herrschaft des Menschen über die Welt zur Durchführung gebracht wird, durch Eingreifen in die Natur (dissecare naturam).

Es ist also meines Erachtens unumgänglich, die letzte Wurzel der beiden großen Hauptströmungen unserer Moderne in der Renaissancezeit zu suchen. So viel sich hernach geändert hat, und so gewiß erst Baco von Verulam den Sinn der Empirie wirklich erfaßte, so ist doch für dies alles der Grundtrieb bei den Renaissancemenschen gewaltig da. Die Reformation, innerhalb des Auslebens dieses Triebes entstehend, hat ihrerseits von demselben sich angeeignet und verwertet, was das recht verstandene Evangelium selbst forderte. Andere Triebe, die außerhalb des Evangeliums lagen und zum Teil ihm hinderlich werden sollten, wirkten hernach auf die beiden Grundtriebe ein, als sie ihren Entwicklungszug durch die Zeit, die Völker und die Individuen ausführten. Wie eng diese beiden Grundtriebe innerlich zusammengehören, das zeigt ihre gemeinsame Herkunft aus gleicher Zeit und gleichem Umstande. Das Selbstgefühl des Menschen, seine Autonomie und sein Herrschaftsgelüste führt zum Persönlichkeitssinn, zum Individualismus, ebenso wie zu der die praktische Beherrschung der Natur begründenden theoretischen Meisterung der Natur mittels Vernunft und vernünftig geleiteten Experimentes. Nicht ein Phantom will der Mensch meistern, sondern die Wirklichkeit.

Dieser Wirklichkeitssinn aber hängt ebenso wie der Individualismus mit der christlichen Religion zusammen — mag das auch zunächst weniger aus der theoretischen Betrachtung des Christentums als aus der

historischen Abfolge der innerhalb der christlichen Welt ins Leben eintretenden Faktoren hervorgehen. Das Christentum ist in der neueren Theologie oft in einen unversöhnlichen Gegensatz zu dem Wirklichkeitssinn gestellt worden. Der eschatologische Zug genuiner christlicher Frömmigkeit ist dazu benutzt worden, dem ursprünglichen Christentum jeden Sinn für die Welt der natürlichen Wirklichkeit abzusprechen.[1]) Es mag hier genügen darauf hinzuweisen, daß in letzter Zeit mehrfach der historische Nachweis erbracht ist, daß die Betrachtung der wirklichen Welt und das interessierte Verweilen bei ihr erst innerhalb der christlichen Menschheit entstanden und zur Blüte gekommen ist. Man braucht das, was in der Christenheit an Geistesproduktionen in die Erscheinung getreten ist, nur zu vergleichen mit der ästhetischen Betrachtung des Hellenismus oder mit der nihilistischen Stellung zur Naturwelt seitens des Brahmanismus und Buddhismus, um zu ermessen, in welchem Abstande sich hiervon der Geist des Christentums befindet. Und in der Tat ist es das Evangelium mit seinem weltoffenen Sinn, mit seiner optimistischen Lebensrichtung, die der Wirklichkeitsflucht feindlich ist — das Evangelium ist es, welches die Harmonie der Menschenseele mit der gegebenen

---

[1]) Daß ich mich in der Beurteilung des eschatologischen Zuges im Urchristentum anders stelle, als die gegenwärtig herrschende Auffassung in der Theologie es verlangt, ist mir von dem Rezensenten meiner Schrift „Das Wesen des Christentums und die moderne historische Denkweise" (Leipzig 1904) in der „Deutschen Literaturzeitung" verdacht worden. Ich halte meinen dort (S. 102f) eingenommenen Standpunkt in dieser Frage durchweg aufrecht, muß mir aber im obigen Zusammenhang die eingehende Erörterung dieser Frage versagen. Vgl. Paul Feine, Paulus als Theologe. Biblische Zeit- und Streitfragen II. Serie, 3. u. 4. Heft 1906, S. 41.



Wirklichkeit weckt. Wenn das von der ältesten Christenheit verkannt wurde, so ist das nicht Schuld des Evangeliums selbst, sondern das resultierte vor allem aus dem pessimistischen Grundton, mit dem das Welt- und Lebensverständnis der sterbenden Antike gestempelt war. Wir haben zu bedenken, wie sehr diese nach einem weltflüchtigen Zuge in der Religion verlangte, wie geringes Verständnis sie dem weltoffenen Geist des Christentums aus sich entgegenzubringen vermochte. Die christliche Religion selbst kennt die irdische Welt als den Schauplatz einer sittlich-religiösen Entwicklung. Wie aber die im Verlauf dieses Entwicklungsprozesses immer klarer hervorgetretene und geforderte Durcharbeitung der Welt, die Ausnutzung derselben für die verschiedensten Ziele, die entschlossene Betrachtung der wirklichen Welt als des Bodens für die menschliche Betätigung etwas Asketisches an sich haben soll, wie Troeltsch meint (vgl. oben S. 89 Anm.), das ist mir unerfindlich. Ich meine im Gegenteil, eine stärkere Bejahung der wirklich gegebenen Welt kann es kaum geben, als diejenige ist, welche in der Kultur des Protestantismus sich das allgemein anerkannte Existenzrecht erworben hat. Was ist in Vergleich hiermit das bloß ästhetische Lebensideal eines Menschen, der seine Freude an der Welt nur in der Hinnahme des Gegebenen bekundet? Dies letztere entspricht eben nicht dem protestantischen und auch nicht dem modernen Wirklichkeitssinn. Der in der religiösen Stimmung des Evangeliums begründete protestantische Wirklichkeitssinn schließt eben die Erarbeitung, Durchdringung, Belebung, Vervollkommnung der Wirklichkeit ein und rückt damit über das vorchristliche Ideal weit hinaus.

Es wäre ein Rückschritt, wollten wir diese Ausprägung des aktiven Wirklichkeitssinnes irgend als



asketisch bloßstellen. Vielmehr werden wir sagen müssen, daß sowohl diese bestimmt greifbare Prägung des Wirklichkeitssinnes als auch die Autonomie des Individuums in der aufgezeigten objektiven Form Faktoren sind, die innerhalb der christlichen Welt als Erzeugnisse der lebendigen christlichen Religiosität verstanden werden müssen, demgemäß, daß sie ihren Ursprung aus christlichem Geiste herleiten. So wird deutlich, daß diese Bildungsmomente der Moderne mit dem christlichen Geist in Einklang stehen und in der Theologie ihre positive Berücksichtigung verlangen.

III.

Was heißt moderne positive Theologie?

1. Moderne Theologie im allgemeinen.

Von moderner Theologie spricht man seit Dezennien. Es lohnte sich vielleicht zu untersuchen, ob man jemals in einer Periode seit der Scholastik des Mittelalters nicht davon geredet habe. Wurden doch schon von Luther die Nominalisten, bei denen er selbst in die Schule gegangen war, kurzweg die Modernen genannt und findet sich doch in Luthers Schriften der Terminus *moderni* als Bezeichnung der Vertreter nominalistischer Formalwissenschaft. Und Luther ist darin gewissermaßen vorbildlich, daß er, während der scholastisch interpretierte Aristoteles, das persönliche Prinzip der scholastischen Theologie und damit diese selbst, von ihm rundweg abgelehnt und der alte Philosoph von hm mit den schärfsten Ausdrücken bedacht wurde, mit den Modernen sich in weitgehender Übereinstimmung weiß.

Der gegenwärtige Begriff moderner Theologie ist nicht in Anlehnung an Luther gebildet, sondern unter Leitung der allmählich hervorgetretenen Einsicht, daß die Aufgaben der Wissenschaft überhaupt und die der theologischen im besondern mit den fortschreitenden Zeitaltern wechseln. Es wird ja kaum jemand heute

mit der Behauptung auftreten, die Theologie allein stehe so einzig im Reiche der Wissenschaften da, daß sie sich in diesem Punkte von ihren Schwestern unterscheide. Moderne Theologie fordern und treiben heißt also nichts anderes als diejenige Verbindung mit den Anforderungen der Zeitrichtung an die Wissenschaft, welche in anderen Wissenschaften gepflegt wird, auf die Theologie als eine Forderung der wissenschaftlichen Haltung übertragen.

Beachtenswert bei diesem Vornehmen ist aber dies, daß in den anderen Wissenschaften die Forderung der Modernität nicht ausdrücklich erhoben zu werden braucht, daß sie sich dort stets von selbst aus der gemeinsamen Arbeit ergibt. Der Fortschritt der Erkenntnisse und die Wechselbeziehung unter den Wissenschaften bringt mit sich, daß der wissenschaftliche Betrieb im großen und ganzen modern ist. Zwar tönen auch von einigen anderen Seiten her Klagen; moderne Strömungen stehen altmodischen gegenüber z. B. auch in der Philologie und Medizin; auch Chemie und Biologie sind von solchen Kontroversen keineswegs unberührt. Und doch wird nirgends mit so fester Formulierung und so programmatisch die Forderung der Modernität erhoben oder der Besitz der Modernität bei einer Richtung behauptet wie gerade in der Theologie.

Das muß seinen besonderen Grund haben, und dieser wird in einem der Theologie mehr als anderen Wissenschaften eigentümlichen Hang zur Konservierung des Alten zu suchen sein.

Ist dieser Hang in der Tat der Theologie eigentümlich? — Man wird jedenfalls nicht sagen können, daß er je in ihr rein bleiben könne. Er wird sicherlich durch eine entgegengesetzte und an sich ebenso wesenhafte Linie stark alteriert, sofern gerade den theo-

logischen Problemen eine außerordentliche Flüssigkeit eigen ist. Diese Eigenschaft folgt aber aus derselben Eigentümlichkeit des theologischen Gegenstandes wie der Trieb zur Konservierung. Und nun zeigt sich freilich, daß letzterer sich hier viel stärker fühlbar macht. Das hat einmal seinen Grund in der Gebundenheit dieser Wissenschaft an das positiv gegebene historische Objekt. Zum andern aber rührt es daher, daß die Probleme nicht nur schwierig, sondern tiefgreifend sind, und daß fast immer, wenn man die gewohnten Anschauungen oder Lösungen eines solchen antastet, um eine neue Antwort zu versuchen, alter persönlich gewordener Lebensbesitz verloren zu gehen und zerstört zu werden scheint. Das will sagen, daß es der religiöse Charakter der theologischen Objekte ist, ihre Verwobenheit mit persönlicher Lebensanschauung und Lebenspraxis, wodurch leicht bei scheinbar geringfügiger und singulärer Änderung eine große Umwälzung erfolgt. Ist es begreiflich, wenn sich um deswillen die Neigung zur Konservierung einstellt, so ist anderseits eben diese Eigentümlichkeit des Objekts auch der ständige Anlaß zu Neugestaltungsversuchen. Denn das Leben der Menschen ist einer der beweglichsten Faktoren, die uns in der Welt entgegentreten. So sehr man jederzeit Grund haben mag, über alteingewurzelte Meinungen sich zu entrüsten, so ist doch der Prozeß von Lebensanschauung und -praxis in organischem Fortschreiten begriffen und bildet die Werte und Begriffe für das Leben fort und fort neu. Und wenn es denn die religiösen Werte und Begriffe sind, die im Seelenleben eine hervorragende Gewalt betätigen und für Empfinden und Handeln des Menschen eine übergreifende Wirksamkeit beanspruchen, so muß sich jener Prozeß des fortschreitenden Lebens nicht

zuletzt auf jenen religiösen Besitz mit Angeboten und Forderungen erstrecken.

Hang zur Erhaltung und Trieb zur Neugestaltung, konservierender und modernisierender Zug wirken wie Druck und Gegendruck in der Theologie. Die einfachste Lösung der hiermit gestellten Aufgabe könnte die Herbeiführung des Gleichgewichts zu sein scheinen, das zwar nie stabil wäre, sondern immer neu hergestellt werden müßte, aber doch, wenn es einmal vorhanden war und gut gehütet wurde, nicht so empfindlich ins Wanken gebracht werden dürfte, daß es nicht mit leichter Mühewaltung abermals hergestellt werden könnte. Allein, wie bereits gesagt, der konservative Zug überwiegt gleichsam von Natur, und die Parole des Gleichgewichts bringt die Eintracht infolgedessen hier nicht zuwege. Wie in der Entwicklung der Organismen die Tendenz auf Erhaltung des Artcharakters mit der Tendenz auf Differenzierung und Individualisierung zusammentrifft, und wie hier diese beiden Tendenzen sich nicht das Gleichgewicht halten, sondern die Variation immer eine sehr geringe, hingegen die vererbte Konstitution das mächtige Ferment ist: so ist auch im christlich-religiösen Leben der überlieferte Charakter der christlichen Religion der gewaltige Faktor, der die Stetigkeit im Prozeß aller Modernisierung verbürgt. Daher muß eine Theologie, die mit Erfolg modern sein will, in erster Linie positiv sein (vgl. S. 9 ff.) und mit vollem Bewußtsein von ihrer Wesensübereinstimmung mit dem der positiven Wissenschaft Theologie gegebenen Arbeitsobjekt „christliche Religion" eine klare Vorstellung und vor allem eine wissenschaftliche Begründung desselben sich verschaffen.

Alsdann — aber auch nur erst dann — darf sie an die Aufgabe herantreten, das Verhältnis zur Mo-

derne zu bestimmen. Und diese Aufgabe ist eine ganz unerläßliche, da sie durch das letzte Ziel, das die Theologie im Auge hat, gebieterisch gefordert wird. Denn dieses Ziel verurteilt sie geradezu zur Modernität. Ihre letzte und höchste Aufgabe — soweit die rein wissenschaftliche Arbeit in Frage kommt — ist, die christliche Weltanschauung dem jeweiligen Geschlecht zu übermitteln und jedem Individuum innerhalb des Geschlechts durch die Darbietung in Unterricht, Predigt, Seelsorge indirekt sie darzustellen. Daraus folgt für die Lage ihrer Arbeit, daß sie sich stets an Geschlechter, Kreise, Individuen wendet, die ein bestimmtes Weltbild besitzen, und daß jedesmal mit verständnisvoller Rücksichtnahme auf dieses Weltbild die Darbietung der christlichen Weltanschauung in ihren Einzelheiten zu gestalten ist.

Wenn da auch Stimmen laut werden, die, angesichts der Ohnmacht hergebrachter Theologie zu diesen Aufgaben, das Heilmittel, welches die Theologie für unsere Gegenwart fruchtbar machen könne, in einer einfachen Rücklenkung zur „Theologie der Reformatoren" erblicken, so ist das offenbar ein Mißgriff, der aus einer ungenügenden Scheidung zwischen Theologie und Religion hervorgeht. Auch wir meinen, in den Ruf „Zurück zur Reformation" einstimmen zu sollen, sind aber überzeugt, daß dies nur einen Teil des Weges bedeutet. An den religiösen Erlebnissen der Reformatoren, an den Grundideen, die sie jenen zufolge bildeten, an ihrem innerlichen Empfinden und ihrem Gefühlsleben, ja selbst an ihrer Stellung zum Worte der heiligen Schrift werden wir uns zu orientieren haben und wird sich jede Zeit orientieren müssen. So zu verfahren wird uns nicht nur durch die notwendige konservative Haltung aufgenötigt, die auf

Grund wissenschaftlicher Besinnung in der reformatorischen Religiosität das Ideal christlicher frommer Auffassung wiederfindet, sondern vor allem wirkt nötigend auf uns die moderne Haltung der Reformatoren selbst, die im wesentlichen Zug auch unserer Moderne willfährig ist. In dem Verständnis des Christentums, wie es die Reformatoren erlebt und gefunden, hat die Theologie unserer Kirche einen Maßstab rechten Verständnisses, und nur, wenn sie zu dieser Grundauffassung in einem guten Einvernehmen steht, ist sie eine positive Theologie. Etwas ganz anderes ist aber die „Theologie" der Reformatoren. Auch sie enthält natürlich eine große Summe von uns heutigen mit ihnen gemeinschaftlichen Anschauungen. Gerade wenn man die Wurzeln der Moderne in der von uns befolgten Weise aufdeckt und unserem Verständnisse derselben nachgeht, zeigt sich, wieviele berechtigte moderne Elemente von heute auch in jenen Männern wirksam waren. Und daher läßt sich nicht leugnen, daß ein Rückgang auf ihre theologischen Anschauungen zugleich manches bietet, das uns unsere Stellung zur heutigen Moderne erleichtern kann. Aber die Theologie der Reformatoren enthält doch, eben als Theologie, auch eine große Summe anderer Elemente, die einem uns fremd gewordenen Weltbilde und einer uns fremden wissenschaftlichen Methode entsprechen. Nicht alles, was jene Männer taten, um sich ins rechte Verhältnis zum Weltbild und zur Wissenschaft ihrer Zeit zu setzen, kann für uns maßgebend sein, weil sich jene Größen geändert haben. Für unsere religiöse Überzeugung haben wir einen sicheren Maßstab an derjenigen der Reformatoren, und in diesem Punkte haben sie stets Forderungen bereit für die fernsten Geschlechter. Aber die Aufgabe der Theologie stellt jede Zeit neu. In

der Reformationstheologie liegt nicht nur das berechtigte und damals notwendige „Zurück“, sondern auch ein selbsttätiges „Formieren“. Sie waren auch dadurch Reformatoren, daß sie die Lage ihrer Zeit klar erfaßten. Erfassen wir diejenige unserer Zeit nicht, so sind wir in Gefahr, den Standort der Reformatoren preiszugeben.

Von einer positiven modernen Theologie war die Rede. Eine nicht positive steht ihr zur Seite, und diese ist die ältere, die sich schon seit längerer Zeit mit Selbstbewußtsein als die moderne bezeichnet. Wenn man auf den spezifisch-theologischen Standpunkt sieht, so beruht die Differenz zwischen beiden erstens in dem Maß und in der Art (dem Grad) der religiösen Überzeugung und zweitens in der wissenschaftlichen Methode, die in der wissenschaftlichen Bearbeitung jener Überzeugung eingeschlagen wird. Daß von diesen beiden unterschiedlich vorhandenen Faktoren die Verschiedenartigkeit oder der Grad der Überzeugungen den Anlaß zur Differenzierung gibt, unterliegt keinem Zweifel und braucht nicht eingehend dargetan zu werden. Wäre bloß das Maß der Überzeugung (oder die Summe der Überzeugungen) verschieden, so würde daraus noch nicht notwendig eine Verschiedenheit der wissenschaftlichen (speziell dogmatischen) Methode folgen. Nun aber ist auch die Art oder der Grad der Überzeugung je und je eine andere. Wenn die Art des Überzeugtseins eine verschiedene ist, so folgt daraus allerdings für die wissenschaftliche Behandlung eine Differenz in der theologischen Methode. Und nun sind es tatsächlich vor allem die Methoden, die Arten der wissenschaftlichen Behandlung, in denen die Verschiedenheit wissenschaftlich zum Ausdruck kommt und durch die der Streit genährt wird.

Das Maß der Überzeugung ist different, indem die christliche Weltanschauung bei den einen sich schneller begrenzt als bei den andern. Bei den einen gehören übernatürliche Erzeugung und Auferstehung Jesu, seine Wundertaten und seine allmächtige Gottheit sowie sein Versöhnungstod zu den die christliche Weltanschauung ausmachenden Faktoren; bei den anderen sind diese Züge ausgeschieden, bei einigen unentschiedenen Geistern werden sie in der Schwebe gelassen und für irrelevant erklärt. Nicht um der Tradition willen werden jene Glieder der christlichen Weltanschauung von den Positiven festgehalten. Freilich sie wären in der Vorstellung nicht vorhanden, gäbe es keine Tradition; das aber heißt ja nur, daß unser Glaube, unsere ganze christliche Weltanschauung historisch bedingt ist wie das Christentum überhaupt, und dieser Charakter historischer Bedingtheit wird hüben wie drüben offen anerkannt. Aber das wollen wir jetzt betonen: nicht weil der alte „Glaubens"bestand auf jeden Fall unangetastet bleiben soll, sind den Positiven jene Stücke bleibend wertvolle Glieder der christlichen Glaubensanschauung. Das Festhalten an ihnen bedeutet auch nicht bloß, sie als mögliche Fakta konstatieren oder sagen, daß ihr Geschehen nicht an sich unmöglich sei. Sondern deshalb, weil sie notwendige Bindeglieder an unserer christlich bestimmten Weltanschauung sind, die nicht geschlossen ist, wenn jene Faktoren fehlen, deshalb werden sie als Kleinodien gehütet. Und das wird verständlich durch den zweiten Punkt.

Denn es ist eben der Grad unserer religiösen Überzeugung, die Art ihrer Fundamentierung im Zusammenhang unseres religiösen Bewußtseins, welche jene Stücke als Bedingungen ihrer selbst kennt und ohne sie im Glaubensbewußtsein nicht vorhanden

wäre. So wenig sich für unsere Vorstellung Gott mit der Natur und mit dem äußeren Gang der Dinge vermischen läßt, so sicher vermögen wir ihn doch anderseits zu begreifen, wenn er als der in der irdischen Wirklichkeit zum Zweck unserer Leitung in die Wahrheit und das Leben waltende Herr sich kund gibt. D. h. unsere Überzeugung erwächst an der Wahrnehmung und Aneignung der göttlichen Offenbarung, und nur wenn die Offenbarung das Wirkliche offenbar macht und nicht „Geheimnis" bleiben läßt, wonach unsere Seele dürstet, ist unserer religiösen Überzeugung Quellborn erschlossen. Der Grad und die Art unserer Überzeugung sind so beschaffen, daß der Inhalt der Überzeugung nicht mit dem beliebten Ausdruck „Geheimnis" zutreffend beschrieben werden kann. Im Begriff der Offenbarung liegt, daß das Geheimnisvolle enthüllt ist. Daß wir damit nicht vermeinen in Gottes Rat zu sitzen, ist selbstverständlich. Wohl aber behaupten wir ganz entschieden, daß unsere christliche Weltanschauung in der Offenbarung „Jesus Christus" eine feste Grundlage unter den Füßen hat, auf der wir mit felsenfester Gewißheit uns einrichten dürfen. Wir kommen hierauf im vierten Teil noch einmal zurück. Für jetzt handelt es sich darum, das Verhältnis, das die so fundamentierte, positive Theologie zur Moderne gewinnen soll, sowie dasjenige, welches sie bereits gefunden hat, zu beleuchten.

In der Moderne sind Richtungen und Strebungen vorhanden, die von der Theologie positiv verwertet werden können, die das Sehnen nach der christlichen Wahrheit, nach der im Christentum dargebotenen Erhebung über die Welt, Versöhnung und Erlösung ebenso bekunden wie einst vor zwei Jahrtausenden bestimmte Geistesrichtungen in der griechisch-römischen Kultur-

welt. Dieselben sind natürlich, weil in einer nicht pointierten christlichen Weltanschauung entstanden, den entsprechenden christlichen Wahrheiten keineswegs äquivalent. Aber sie zeigen uns Stimmungen und Züge in der Moderne, an welche das theologische Verständnis sehr leicht anknüpfen kann: mit großem Unterschied freilich. Eine Wendung zur Mystik, ein Sichemporraffen ins Transzendente bedeutet in einer vom Naturalismus beherrschten Menschheit schon einen achtbaren Ruck in die Religion hinein; doch sind derartige Wendungen gegen positive (historisch begründete) Religion in der Regel mißtrauisch und der christlichen oft nicht näher als manche anderen. Das generelle Schuld- und Sündenbewußtsein ist gewiß weit vom christlichen Sündenbewußtsein entfernt, aber es disponiert für das verständnisvolle Entgegenkommen gegen eine ethische Erlösungsreligion. Optimismus und Pessimismus verhalten sich gleicherweise sowohl ab- wie zuneigend. Auf die Bedeutung dieser Züge hat Grützmacher hingewiesen.[1])

Das alles aber sind vereinzelte Motive oder spezielle Ausläufer der Grundzüge, nicht aber diese selber. Andere solcher Einzelmotive stehen dem Christentum direkt entgegen. Zu ihnen die rechte Stellung zu gewinnen, ist weit schwieriger. Aber auch wenn man die Motive ersterer Art zur praktischen Erwägung herbeizieht, zeigt sich, daß sie nicht gleichmäßig zu behandeln sind. Da gibt es wohl hier und da ein kleines Blättchen, das sich mit Zusätzen vollständiger beschreiben läßt, aber dabei muß man noch viel mehr korrigieren und durchstreichen, sonst findet der Geist des Christentums trotz aller schon vorhandenen Analogie keinen Platz.

---

[1]) R. H. Grützmacher, a. a. O., S. 77 f.

Und welche bunte Fülle von einzelnen Motiven ist es überhaupt, seien sie nun vorwiegend positiv oder vorwiegend negativ zum Christentum gestellt! Man sehe doch nur die mannigfache Reihe von Gewährsmännern an, die Albert Kalthoff in seiner „Religion der Modernen“ (1905) für seine, gewiß nicht gerade als moderne christliche Theologie zu deutende, Weltanschauung zu Helfershelfern nimmt, um durch jene „Predigten“ die religiösen und ethischen Motive neuer Menschen zu erschöpfen. Größen sind es, die, mit wenigen Ausnahmen, eine christliche Theologie weit mehr zum energischen Widerstande als zum Aufpfropfen des echten Reises ermuntern. Ich sage: mit Ausnahme. Es begegnen da und werden eingehend gewürdigt: Lessing, Schiller und Goethe, Sallet, Heyse, Hebbel, Dehmel, Rich. Wagner und Jul. Hart, Zola, Tolstoi, Ibsen, Novalis, Maeterlinck, Nietzsche. Hier würde es erst heißen, die Grundzüge herausschälen. Wie die Dinge liegen, so sind ja diese Individuen mit ihren individuellen Auffassungen nicht einzelne Stimmen, sondern in tausenden von Köpfen rumoren sie gleichzeitig und sind geschäftig, ein widerliches Hexengebräu herzustellen. Was da gekocht wird, kann natürlich keine Wissenschaft verdauen.

Aber es kann auch gar nicht die Aufgabe der Theologie sein, auf solche Stimmen einzeln oder im Zusammenhang Rücksicht zu nehmen. Die meisten von ihnen werden ja nur ein paar Tage gehört und verklingen dann ohne Resonanz. Die meisten repräsentieren vielmehr Mode als Moderne. Aufgabe der Theologie (als Wissenschaft) kann nur sein, die rechte Stellung zu den großen Trieben und Zügen der Moderne zu gewinnen. Will sie eine moderne Theologie sein, so wird sie ein bejahendes Verhältnis zu

diesen Grundzügen einhalten müssen. An dieser ihrer Fähigkeit wird sich ihre Modernität erproben. Das aber kann dann selbstverständlich nicht heißen, daß sie sich unter die mächtigen modernen Strömungen beugen müsse. Unsere voraufgegangene Betrachtung der Moderne zeigt, daß es sehr mächtige Strömungen, wie z. B. den Subjektivismus, gibt, die doch nicht Haupt- und Grundströme sind, sondern Abflüsse. Eine Verwertung der Moderne seitens der wohl überlegenden Wissenschaft kann, der Natur der wissenschaftlichen Arbeit gemäß, nicht blind zugreifen und gierig aufnehmen. Pflicht einer modernen Theologie ist, das Berechtigte in den Grundtrieben aufzufinden und fest zu halten, in die theologische Arbeit einzuführen, zugleich aber zu erweisen, inwiefern dasjenige, was sie als unberechtigt ablehnt, mit jenem Berechtigten nicht stimmt resp. inwiefern es eine Vernachlässigung anderweitiger wichtiger und geforderter Grundzüge mit sich bringt.

Das ist eine viel tiefergreifende Arbeit als die Fechterkunststückchen mit den zerfahrenen Modemotiven. Es kommt nicht bloß auf die Kenntnis und Berücksichtigung von Zeitmeinungen an. Das ist der Punkt, an dem ich vor allem von Grützmachers Programm abweiche. Indem er die Moderne als eine Richtung faßt, die alle dreißig Jahre wechseln kann, ergibt sich zwar ihm eine äußerst lebenweckende, in stetem Fluß bleibende theologische Aufgabe, aber zugleich eine solche, die durch vorübergehende Erscheinungen sich über Gebühr bestimmen läßt. Daher sieht Grützmacher die Aufgabe der modernen Theologie vorwiegend in der Aneignung von Stoffen aus der Moderne und in der Überwindung von christentumsfeindlichen modernen Strebungen. Gewiß sind auch das Ziele,

die, wenn man bloß aufs Einzelne achtet, als erstrebenswert werden beurteilt werden müssen. Allein dadurch gewinnt die moderne Theologie nicht ein der Moderne entnommenes festes Prinzip ihrer wissenschaftlichen Methode. Auf dieses kommt es aber an, und um es zu erreichen, muß sie gleichsam eine Wissenschaft von der Moderne zur Grundlage haben, will sagen, einen systematischen Überblick über die Moderne und eine systematische Sichtung ihrer Elemente. Denn nur dadurch wird möglich, den reinen, starken, der religiös-sittlichen Anlage des Menschen entsprechenden Drang in ihr von der großen Summe der Verbildungen und der abseits führenden Triebe, die der religiös-sittlichen Lebensentfaltung schädlich sind, zu scheiden. Nur bei einer auf diese Weise erworbenen Grundlage wird es der Theologie möglich, trotz vielfacher Bekämpfung der Moderne, ja nunmehr gerade auch wegen der Bekämpfung sich als echt modern auszuweisen. Diese Aufgabe hat Seeberg in voller Klarheit erfaßt und gezeichnet, wenn er mit allem Nachdruck betont, daß, was sich aus der Moderne für die Theologie ergibt, ganz neue Probleme, neue Fragestellungen, neue Gesichtspunkte, neue Beurteilungen sind und daß damit eine Änderung in der Methode nicht nur der Dogmatik, sondern auch der anderen Disziplinen eingeleitet wird.[1]) Das ist eine Aufgabe, die nicht bloß für einige Jahrzehnte gestellt ist, sondern für Jahrhunderte. Mit Recht fordert auch Th. Kaftan eine nicht „alle dreißig Jahre wechselnde Theologie".[2])

Wir haben nach unserer Analyse und Definition

[1]) R. Seeberg, Die Kirche Deutschlands, S. 308 f.

[2]) Th. Kaftan, Moderne Theologie des alten Glaubens, S. 69.

der Moderne nichts Fluktuierendes und nichts Flatterhaftes vor Augen, sondern zwei resp. drei prinzipielle Grundzüge des Kultur- und Geisteslebens, die über Generationen hin dauern und, nach den Erfahrungen der Geschichte, durch Jahrhunderte hin wesentlich identisch zu bleiben versprechen — identisch trotz aller Nuancen in Auffassungen und Liebhabereien schöngeistiger oder reflektierender, mystischer oder theosophischer Art, welche eben der Mode unterworfen sind.

Was ist demnach moderne Theologie?

Ist sie die Theologie, die von jedem Windhauch der Lehre sich hin und her werfen läßt?

Ganz gewiß nicht. Dieser Windhauch hat für die Wissenschaft so gut wie keine Bedeutung; deshalb auch nicht für Theologie. Er mag von den praktischen Vertretern des Christentums in Predigt oder Seelsorge auf die jeweils gut scheinende Weise berücksichtigt werden. Er mag auch in einer praktischen Apologetik seine Stelle finden und mag zu zahllosen Broschüren Anlaß geben. Die Wissenschaft hat es mit Größen von dauerndem Werte zu tun.

Aus manchem Windhauch kann einst einmal ein gewaltiger moderner Sturmwind werden. Ob er aber diese Kraft mit sich führt und zur Auswirkung bringen wird, das muß die Zukunft ergeben. Echtes geistiges Leben schreitet ja, wie alle gesunde Entwicklung, in langsamem Prozeß fort. Im Laufe von Jahrhunderten bildet eine neue Gestalt sich heraus. Da sieht man dann manchen Zug in voller Art, der schon zuvor in der Weise der Eintagsfliege in der Dämmerung vorübergehuscht war, um damals sein Dasein sofort wieder aufzugeben. In der kurzen Spanne kometenhaften Vorüberziehens ist ein solcher Zug noch nicht modern.

Moderne Theologie bezeichnet also eine angestrengte umfassende Arbeit, die mitten im Gesamtkomplex der modernen Wissenschaft steht und in demselben ihre system-notwendige Stelle einnimmt. Es gibt moderne Ästhetik, moderne Philosophie, moderne Naturwissenschaft; ebenso gibt es, soll es geben moderne Theologie. Wie jegliche Wissenschaft nur dann modern ist, wenn sie mit dem modernen Anschauen und Denken in einer wirklich konkreten Verbindung steht, so gilt das auch von der modernen Theologie. Sie ist die durch die Moderne bestimmte Theologie oder die Theologie, welche von ihrem Standort und Gegenstand aus und in ihrer methodischen wissenschaftlichen Arbeit in den Grundzügen der Moderne etwas ihr Kongeniales entdeckt, zu dem sie sich hingetrieben fühlt.

Nun aber kommen wir zur entscheidenden Grundfrage! Zu der Frage nach derjenigen Veränderung der theologischen Anschauung, welche die Theologie als moderne von der alten unterscheidet.

Auf welche Weise kann überhaupt Theologie in ihren einzelnen Arbeiten als eine mit dem modernen Geistesleben (in der eben besprochenen notwendigen Begrenzung) verbündete auftreten? Und wie wird eine solche Theologie dies Bündnis aktualisieren, die als positive moderne gelten will? — Darauf sind der Antworten mehrere gegeben, die wir jetzt einer vergleichenden Prüfung unterziehen müssen.

Diejenige Theologie, welche sich seit längerer Zeit als die moderne schlichthin ausgibt, vermag solches Bündnis nicht aufzuweisen. Sie zeigt sich uns nach Th. Kaftan als „die in eine allgemeine Religionswissenschaft umgesetzte ‚Theologie', die mit allem ‚Supranaturalistischen' gründlich aufgeräumt hat und

nur von Produkten menschlicher Entwicklung weiß".[1]) Diese Charakteristik ist insofern nicht ganz zutreffend, als nur ein Teil der besagten Richtung, und zwar der kleinere Teil, bis zu dem Extrem fortschreitet, die Theologie als allgemeine Religionswissenschaft aufzufassen, während die große Mehrzahl, nach der in erster Linie zu urteilen ist, aus Männern gebildet ist, die selbst im Christentum und zwar in dem von der Reformation erfaßten Christentum stehen wollen und sich um das Verständnis der christlichen Religion ernsthaft bemühen in dem Sinne, daß sie selbst christliche Theologen sein wollen. Nicht darin liegt der allgemein verbreitete Unterschied der bisher sogenannten modernen Theologen von den modernen positiven, daß jene eine Nivellierung der Religion anstreben, sondern darin, daß sie ihre Bemühungen um das Wesen des Christentums mit ganz bestimmten den Seitentrieben der modernen Grundzüge entlehnten Voraussetzungen durchführen, und eben um dieser Voraussetzungen willen nennen sie sich die Modernen. Nur insofern hat die Beschreibung, welche dieser Richtung von Kaftan zuteil geworden, Recht, als historischer Relativismus, philosophischer Positivismus und zum Teil irgendwie auch Naturalismus zu den Voraussetzungen auf jener Seite gehören, vor allem insofern als der von der allgemeinen Religionswissenschaft eröffnete weite Blick auch vielen von dieser Mehrzahl eine Aufforderung geworden ist, das Christentum selbst einer „Weiterbildung" für fähig zu halten.

Aber freilich, diese Umstände bringen die sogenannte moderne Theologie in die fatale Lage, die Theologie ihres altangestammten Charakters als

---

[1]) Moderne Theol. d. a. Gl. S. 69.

genannt werden mag, so auch nicht eine moderne, weil die strikte Befolgung des Positivismus sich in Widerspruch mit dem Wirklichkeitssinn der Moderne setzt, wie wir denn gesehen haben, daß der Positivismus, aus Übertragung des Empirizismus auf das Denken hervorgehend, zu den verbildeten Seitentrieben und nicht zu den Grundzügen der Moderne gehört. Daß Th. Kaftan die sog. moderne Theologie einzig durch die Auflösung der Theologie in Religionswissenschaft charakterisiert sein läßt und diese eben gezeichnete Richtung, die zu den allgemeinsten Kennzeichen gehört, nicht erwähnt, hat seinen Grund darin, daß er selbst dem philosophischen Positivismus das Wort redet und der Meinung ist, er müsse in der rechten, von ihm gesuchten modernen Theologie verwendet werden — worüber unten zu sprechen ist.

2. Moderne Theologie des alten Glaubens nach Th. Kaftan.

Th. Kaftan greift aus der Moderne die drei „berechtigten“ Grundzüge heraus, die ihm geeignet erscheinen, die theologische Wissenschaft der Gegenwart einflußreich und vorteilhaft zu bestimmen. Das sind die Autonomie der Persönlichkeit, das sich seiner Grenzen und seiner Bedingungen bewußte Erkennen und der starke Wirklichkeitssinn, der sich in der Natur- und Geschichtswissenschaft offenbart. Er umgeht dabei von vornherein die Berücksichtigung der Schattenseiten des modernen Geisteslebens, die durch Überspannungen und sonderlich durch subjektivistische Auffassungsweisen eingeschlichen sind. Daher erscheint seine Forderung auf den ersten Blick viel moderner als sie

in Wirklichkeit ist. Er unterläßt es eben, die Züge, die er nicht in die Theologie aufgenommen wissen will und die doch dem modernen Gesamtleben höchst eigentümlich sind, ausdrücklich hervorzukehren und dadurch seine Differenzen von diesem Gesamtleben und seine Stellung zu Haupt- und Nebentrieben zu beleuchten.

Moderne Theologie ist nun für Kaftan diejenige, „die mit diesen Grundzügen des modernen Geisteslebens in innerem Einklang steht“ (S. 73, 86), „also eine Theologie, die keiner nur äußeren Autorität sich beugt, die die Bahnen des modernen, sich seiner Grenzen und seiner Art bewußten Denkens geht, die aller Wirklichkeitserkenntnis sich erschließt“.

Das erste dieser drei Stücke schränkt Kaftan sofort nach sehr richtigem Gesichtspunkte ein, ohne jedoch darauf hinzuweisen, daß er dem modernen Subjektivismus nicht gerecht wird und werden will. „Was in der recht verstandenen Autonomie der Persönlichkeit sich durchsetzt, ist letztlich die im Worte Gottes wurzelnde, in der lutherischen Reformation zum Durchbruch gekommene Glaubens- und Gewissensfreiheit“ (S. 74). Die Übereinstimmung mit den Bekenntnisschriften einer Konfessionskirche hemmt diese Freiheit nicht, denn jene bedeutet nicht die Übereinstimmung mit einem Lehrgesetz. Anderseits, „eine Theologie, die sich nicht auf Gottes Wort gründet, hört auf, Theologie zu sein“. Worunter aber moderne Theologie sich beugt, „ist das Wort Gottes, das in der Schrift steckt“. „Und zwar beugt sie sich unter dieses Wort in Freiheit, von seiner Wahrheit überwunden.“ Das wird auf die annehmbare Formel gebracht, daß moderne Theologie nicht Advokat, sondern Zeuge des Wortes Gottes ist (S. 86).

Zu zweit soll das Denken in der Theologie das moderne sein. Die geistigen Formen, in die wir den gottgeschenkten Inhalt legen, sollen wir dem modernen Geistesleben oder unserer Vernunft entnehmen. Bei dieser Forderung umgeht Kaftan das schwierige Problem und gibt keinen Aufschluß darüber, wie sehr diese Vernunft verbildet sein kann und wie empfindlich das auch bei einem bloß „formalen" Vernunftgebrauch sich geltend machen muß. Wie arg wird der Vernunft selbst mitgespielt durch Vorurteile, Idole, Phantasieprodukte, denen man mit der Zeit Fleisch und Blut verleiht, Wünsche und Neigungen aller Art! Nicht allein mit einem oft sehr falschen Inhalt wird sie dadurch gefüllt, sondern ihre Tätigkeit wird in zweifelhafte Bahnen gelenkt, sie selbst wird eine andere. Sie wird in Denkgewohnheiten getrieben, von denen wir gewöhnlich als von Ansichten und Gedanken, die zollfrei sind, sprechen. Aber wenn sie schon frei eingehen, so gehen sie doch nicht durch das Gebiet der Vernunft hindurch, ohne ihren Tribut zu fordern. Wo ist denn die reine Vernunft in der Praxis zu finden? Und wo ist sie denn bei denen, die trotz Kants Kritik des Vernunftgebrauchs in positivistischen Denkgewohnheiten sich eingerichtet haben? —

Daher kann uns der allgemeine Ausdruck von einer Vertretung des Evangeliums „in den Bahnen, die das moderne Geistesleben uns weist" (S. 76), wenig nützen. Die Näherbestimmung sagt freilich, daß das im Interesse der christlichen Propaganda oder der Seelsorge gemeint ist, um nämlich die modernen Menschen mit der Verkündigung des Evangeliums zu erreichen. Es ist also die Theologie unter das Problem gestellt, wie dem modernen Menschen das Evangelium zu predigen sei. Dafür ist nach Kaftan zweierlei

wichtig, das zur Eigenart des modernen Geisteslebens gehöre, die Unterscheidung von theoretischem und praktisch bedingtem Erkennen und die Überordnung der Ergebnisse des praktisch bedingten Erkennens über diejenigen des theoretischen Erkennens.

Diese Scheidung sowohl wie auch die Überordnung der praktisch bedingten Erkenntnis führt Kaftan auf Kant als dessen Hauptverdienst zurück. Er meint, das sei heute gemeinhin anerkannt. In Wahrheit schließt sich Kaftan hierin nur mit denen zusammen, die zwei Dezennien hindurch alle Anstrengungen gemacht haben, den großen Philosophen für ihren in der Theologie angewandten erkenntnistheoretischen Positivismus in Anspruch zu nehmen. Es ist eine Schulmeinung, aber nicht eine allgemein anerkannte Tatsache. Aber diese ganze Frage, sowohl was das Wesen des theologischen Erkennens als auch was die Rückführung der Kaftanschen Problemstellung auf Kant anlangt, ist für die prinzipielle Haltung der Theologie von so grundlegender Wichtigkeit, daß wir uns ihr im nächsten Abschnitt besonders zuwenden müssen. Hier sei bloß unser Widerspruch zu Kaftans Meinung angezeigt mit dem Hinweis darauf, daß bei Gelegenheit der Verhandlungen über die moderne positive Theologie nicht nur Grützmacher und andere positive Theologen jene strenge Scheidung der zweierlei Erkenntnis und die Überordnung des praktisch bedingten Erkennens gemißbilligt haben, sondern daß das bei dem darauf begründeten theologischen Verfahren behauptete Einverständnis mit Kant auch von einer Seite die schärfste Zurückweisung erfahren hat, die dem Ritschlschen Kreise, dem jene Auffassung entstammt, sehr nahe steht. Wir freuen uns aufrichtig unserer oft völligen Übereinstimmung mit Wilhelm Boussets sehr beachtenswerten Aus-

führungen[1]) zu unserem Gegenstande in der „Theologischen Rundschau". Bousset findet in Kaftans Beiziehung und Anrufung Kants eine „einseitige Verwertung und Nutzbarmachung Kants, wie sie in jener (Ritschlschen) Theologie vorliegt", ja er entdeckt bei Kaftan eine Steigerung der Ritschlschen Position nach dieser Richtung hin. Die Einseitigkeit dieses Verständnisses der Kantschen Philosophie zeigt sich nach Bousset in besonders charakteristischer Weise in der Meinung Kaftans, „es sei auf die Nachwirkung Kants zurückzuführen, wenn unter den Gebildeten die ‚nahezu als vulgär zu bezeichnende Auffassung' herrsche, ‚Wissenschaft sei generell, Weltanschauung individuell' (letztere also der Philosophie entnommen und in das Ermessen des persönlichen Bedürfnisses gestellt). Ich glaube, daß Kant sich über dieses Verständnis seiner Philosophie noch im Grabe umdrehen würde." So Bousset, der sehr richtig erkannt hat, daß Kant auch unsere Verhandlungen über die höchsten Fragen der praktischen Vernunft „auf einen sicheren Boden zu stellen und allgemeingültige Sätze von erkenntnismäßiger Beweisbarkeit aufzustellen" bestrebt war.

In der Wiederholung über das moderne Denken (S. 86f.) schreibt Kaftan jener vermeintlich Kantschen Verhältnisbestimmung zwischen dem zweierlei Erkennen die „bis dahin nicht gekannte Unabhängigkeit (der Theologie) von der Philosophie" zu. Das also ist nach ihm ein Charakteristikum der modernen Theologie, daß sie zu einer „eigenständigen, ihre Gesetze in sich selbst tragenden Wissenschaft" geworden sei.

Das dritte für die Theologie zu fordernde moderne

[1]) Wilh. Bousset, „Moderne positive Theologie", I. Th. Kaftans moderne Theologie des alten Glaubens. (Theol. Rundschau 1906, Heft IX, S. 334f.)

Stück ist die Aufgeschlossenheit gegenüber aller Wirklichkeit. Diese zeigt sich in der Anerkennung der Naturwissenschaft und der Geschichtswissenschaft, und letztere, als hervorragend wertvolle Macht, bringt die historische Kunde von der Entstehung der christlichen Religion, der Dogmen und der heiligen Schrift.

Bei der näheren Erläuterung dieses Punktes sind Kaftans kurze und stark einschränkende Bemerkungen über die Bedeutung der Naturwissenschaft höchst frappierend. Während die Geschichtswissenschaft wegen der historisch bedingten Art des christlichen Glaubens in direkter Berührung mit der Theologie steht, soll es die Theologie gar nicht interessieren, „was die Naturwissenschaft uns von der Welt, wie sie für uns ist, zu sagen weiß, noch was die empirische Psychologie bzw. die Psychophysik über den Menschen herausbringt"; ihr Interesse an der Welt wie am Menschen „liegt jenseits der Grenzen dessen, das die exakte Wissenschaft erreicht" (S. 88f.). — Wir fragen verwundert, ob Kaftans Haltung hier in der Tat die viel gepriesene Aufgeschlossenheit gegenüber der Wirklichkeit sei. Diese Wirklichkeit ist ja doch von ihm als die wissenschaftlich ergründete und noch weiter zu ergründende gemeint, wie seine Exemplifizierung an der Historie zeigt. Sie ist eine Wirklichkeit, die für uns nie abgeschlossen ist, fortwährend sich weitet und das Auge in Spannung hält — eine Unendlichkeit; eine Wirklichkeit, bei der man nie wissen kann, was sie der Wissenschaft noch wird mitzuteilen haben und was die Wissenschaft von ihr bringen wird. Gilt es da nicht, recht wachsam und aufgeschlossen zu sein? Und vor der Naturwissenschaft, die dieser uns umgebenden und umdrängenden Wirklichkeit zu Leibe geht und die das Weltbild, die Grundlage alles weiteren Erkennens, in

klarer Form herzustellen bemüht ist, soll nach Kaftan der Wirklichkeitssinn des Theologen plötzlich Halt machen?! Und so sollen wir uns verhalten, obgleich nach Kaftans eigener Meinung (S. 73) der Wirklichkeitssinn überhaupt erst dem Vordringen der exakten Forschung seit Bakon sein Dasein verdankt!

Daß es Kaftan mit seiner Reserve gegenüber der Natur voller Ernst ist, zeigt sich einmal darin, daß er bei der Besprechung des Wirklichkeitssinnes nach wenigen Worten über die Natur von ihr abspringt und zur Historie hinübereilt mit der Bemerkung, „seine eigentlichen Triumphe" habe der Wirklichkeitssinn auf dem Gebiet der Geschichtswissenschaft gefeiert; zum andern aber und ganz deutlich sehen wir es an der Stellungnahme zur wissenschaftlichen Behandlung der Wunderfrage.

So weit es hier auf die religiösen Aussagen des christlichen Glaubens ankommt, stehe ich mit Kaftan auf einer Linie. „Daß Gott Wunder tut nach seinem Willen und Rat, das versteht sich dem alten Glauben von selbst." (S. 20.) Ja selbst dem vermöchte ich beizupflichten, daß der Wunderbegriff analytisch aus dem Gottesbegriff zu gewinnen, daß für den alten Glauben das Wundertun „ein integrierender Bestandteil des Begriffes Gott" sei. Für unsere ganze Auseinandersetzung handelt es sich aber darum, wie die Theologie diesen „Bestandteil des Begriffes Gott" mit der Wirklichkeit, mit dem wissenschaftlich ermittelten wirklichen Weltbilde, wissenschaftlich in Einklang bringt. Mag man aus der Dogmatik im engeren Sinn diese Frage billig ausscheiden, so kann die Apologetik von ihr nicht absehen. Aus dem, was Kaftan bezüglich ihrer sagt, ist sofort klar, daß er selbst den von ihm geforderten Wirklichkeitssinn nicht bewährt. Ja ihm

ist der Wirklichkeitssinn so fremd, daß er nicht einmal das Problem gesehen hat, das hier vorliegt. Wenn jemand in lässiger Rede einmal zu der Formel seine Zuflucht nimmt, „daß Wunderglaube und Naturerkenntnis nichts mit einander zu tun haben," so kann ich das verstehen. Aber in dieser Formel das Allheilmittel für den an diesem Punkte uns immer wieder entgegentretenden, bei der Mehrzahl der Menschen obwaltenden Konflikt erblicken zu wollen und in wissenschaftlicher Erörterung zu einer so abgegriffenen Redensart überzugehen, das scheint mir denn doch der Wichtigkeit der Wunderfrage nicht angemessen. Und Kaftan gibt sogar den Rat: „Den Menschen unserer Tage ist immer wieder zu sagen, daß Wunderglaube und Naturerkenntnis nichts mit einander zu tun haben" (S. 20 Anm.). Mir scheint, die Menschen unserer Tage werden dann sagen, die Naturerkenntnis gebe ihnen objektiv zuverlässige Resultate, und wenn der Wunderglaube sich damit nicht reimen wolle, dann sei es eben mit ihm nichts. Kaftan erwartet natürlich das entgegengesetzte Ergebnis von seiner Medizin; er will eben, daß man trotz aller klaren Naturerkenntnis, *ex absurdo*, ohne weiteres dem Glauben das Recht gibt, von Wundern zu reden und daß man von jedem, der dem Glauben sich zuwendet, auch erwarten darf, daß er an die Wunder glaubt. Gewiß mag er bis zu einem Grade damit Recht behalten; denn der lebendige christliche Gottesglaube setzt sich ohne große Schwierigkeit über manche Hindernisse hinweg und sagt sich, daß er die Lösung der wichtigsten Welträtsel in sich selbst trage, und er ist schon seiner Entstehung nach als Offenbarungsglaube ein Glaube an den wunderwirkenden Gott. Doch auch dies hat seine Grenzen. Reden wir offen! Es sind die sogenannten Natur-

wunder, die Wunder bei direkten Gebetserhörungen, die in der Regel Anstoß erregen. Einfach denkende Menschen ohne sonderliche Bildung scheuen oft ebenso sehr vor deren Annahme zurück wie „Gebildete“. Zudem aber, was dem Glauben ein im Gottesgedanken lösbares Welträtsel ist, das wird für die Theologie zum wissenschaftlichen Problem und bleibt ein solches, wenn nicht ein dem Denken feindlicher, vor den Schwierigkeiten mit hohlen Augen sich zurückziehender Positivismus ihm ohne weiteres Bedenken den Kopf abschlägt — wie das denn freilich sehr oft in der Geschichte der neueren Theologie vorgekommen ist.

Zu diesem abgekürzten Verfahren läßt sich auch Th. Kaftan herbei, wenn er den unzähligen Menschen, die gerade gegenüber ihrem Naturerkennen oder ihrem naturwissenschaftlichen Denken das Wunderproblem aufs schwerste empfinden, dekretiert, daß Wunderglaube und Naturerkennen nichts mit einander zu tun haben. Niemanden, der das Wunder infolge seines Naturerkennens als ein Problem erfährt, wird man damit befriedigen, daß man ihm sagt, diese seine Erfahrung des Problems sei eben falsch. In der Theologie so zu Werke gehen, das heißt, die Theologie aus der ihr zukommenden Stellung innerhalb des Gesamtkomplexes der Wissenschaften herausnehmen. Die Naturwissenschaft wird sich mit vollstem Recht gegen ein solches „theologisches“ Urteil sträuben. Auch Bousset fürchtet, Kaftan werde an diesem Punkte „auf einen ehernen Widerstand von seiten der Naturwissenschaft stoßen“. „Denn“, sagt Bousset, „sie kann sich nicht zufrieden geben mit der platonischen Anerkennung, daß sie gar nichts anderes könne, als die Natur gesetzmäßig begreifen, sie muß auch fordern, daß das gesamte Gebiet der naturhaften Wirklichkeit ihr auch tatsächlich unter-

stehe, mit ihren Mitteln zu bearbeiten sei." [1]) Nur in dem einen müssen wir Kaftan Recht geben und darin werden, denke ich, auch die Vertreter der Naturwissenschaft, sofern sie nicht im Banne des extremen Naturalismus stecken, zustimmen, darin nämlich, daß die Naturerkenntnis „nicht die gesamte Wirklichkeit umspannt". Ich hoffe, ihn recht zu verstehen, wenn ich seine Meinung dahin deute, daß selbständig neben der Welt der Natur eine andere Welt existiert, die Sphäre des geistigen und persönlichen Seins, in die die Mittel der Naturforschung nicht erkenntnismäßig eindringen; und daß diese Welt eben dadurch gegenüber der Sphäre der Natur selbständig ist, daß sie ihre eigenen Gesetze hat. Daß die Anerkennung dieser zwei Sphären des Seins als ebenso notwendig sich durchsetzen wird wie die daraus folgende und von Dilthey längst geforderte Trennung von Natur- und Geisteswissenschaften, deß bin ich sicher. Aber hierauf hinzuweisen genügt doch offenbar nicht, wenn es sich darum handelt, ein in der Sphäre der Natur zur Erscheinung gekommenes wunderbares Ereignis anzuerkennen. Denn da ist es doch eben nicht die Sphäre des Geistes, aus der das Wunder uns entgegentritt, so sehr man sich auch bemühen mag, die Bewirkung des Vorganges rein geistig aufzufassen, wie es ja geschehen muß, wenn Gott der Urheber des wunderbaren Ereignisses ist. Die Wunder, von denen hier überhaupt die Rede ist, diejenigen, die überhaupt zur Anrufung der Naturwissenschaft führen können, geschehen in eben derselben Sphäre, die der wissenschaftlichen Bearbeitung seitens der Naturwissenschaft unterliegt.

Etwas anderes wäre es gewesen, wenn Kaftan die

---

[1]) W. Bousset, a. a. O. IX, S. 336.

Unfähigkeit der Naturwissenschaft, über das Wunder abzuurteilen, damit hätte erweisen wollen, daß er die ganze Art naturwissenschaftlicher Systemisierung für irreführend erklärte, etwa mit der Behauptung, der alleinige Gesichtspunkt des Gesetzes sei einseitig und unzulänglich, um das Mannigfaltige des Naturgeschehens zum Verständnis zu bringen. Es ist zwar keine gegründete Aussicht da, daß wir irgend ein anderes Schema der Betrachtung gewinnen möchten; dennoch wäre es verständlich, wenn jemand in dieser Weise auf die „Bedingtheit des Naturerkennens" einen Ton legen wollte. Allein das scheint Kaftan nicht zu beabsichtigen, da sein Satz „die Natur erkennen und ihre Gesetzmäßigkeit erkennen ist dasselbe", eine solche Kritik an der geltenden naturwissenschaftlichen Methode auszuschließen scheint.

Dann aber bleibt nur übrig, daß Theologie mit der Forschungsweise und den Ergebnissen dieser anderen Wissenschaft sich vertraut macht und, wo eigene Probleme mit jenen zusammentreffen, eine wahrhafte Auseinandersetzung vorgenommen wird. Es ist erfreulich, daß Kaftan „die naturalistisch beeinflußten Theologen" zurückweist, die den Gott, der Wunder tut, leugnen. Aber es ist eine Einführung von oberflächlicher Behandlung der Probleme, wenn man sich als Theologe von der Naturwissenschaft zurückzieht. Wissenschaftliche Strenge wird in solchem Verhalten vergeblich gesucht, und modern ist es ganz gewiß nicht, wenn ein ganzes Gebiet der gewaltigen Wirklichkeit so schlankweg dem Blick der Theologie verschlossen wird.[1])

---

[1]) Vgl. meine Abhandlung „Wunder und Naturwissenschaft" in der konservativen Monatsschrift 1906, Juli bis September.

Kaftan verlangt hier eine weitestgehende Einschränkung unseres Erkenntnistriebes. Diese ist unbedingt schädlich für eine Wissenschaft, von welcher Richtung sie auch befürwortet werde. Allerdings ist diese Einschränkung bei jemandem begreiflich, der auf einer positivistischen Erkenntnistheorie steht und der die Einführung derselben in die Theologie als ein Hauptverdienst Ritschls bezeichnet. Seine Kreise werden empfindlich gestört, wenn er sich auf die Naturerkenntnis einlassen muß. Denn vor allem kommt er dann auch nicht um die Metaphysik herum. Da es sich nämlich in der Theologie, die eine wissenschaftliche Arbeit an der Weltanschauung zu leisten hat, nicht bloß um die Ermittelung von Tatsachen handeln darf, sondern auch um deren Verwertung mittels Denkarbeit, so bieten die exakten Ergebnisse der Naturforschung ohne die metaphysische Durchdringung derselben seitens der Naturwissenschaft wenig Ausbeute, und in der Tat sind ja heute die Ziele der Naturwissenschaft allgemein mit Metaphysik verbunden. Vielleicht hat sich Kaftan dies klar gemacht und hält es nun nach seiner Ablehnung der Metaphysik für point d'honneur, auch auf die Naturwissenschaft zu verzichten. Ja das ist ganz konsequent, und es wird eben hier recht deutlich, wohin die Metaphysikfeindschaft führt. Wirklichkeitssinn ist dabei nicht mehr durchführbar!

Der modernen Geschichtswissenschaft steht Kaftan weit unbefangener gegenüber. Hier läßt sich seine Stellungnahme im wesentlichen als die richtige, für die Folgezeit einzuhaltende bezeichnen. Er spricht unumwunden die Forderung aus, daß auch das Schrifttum Alten und Neuen Testaments mit denselben Mitteln historischer Untersuchung „zu bearbeiten ist, die gegen-

über jedem andern in alter Geschichte entstandenen Literaturwerk in Anwendung kommen"; ja auch die Erscheinung Jesu Christi ragt als geschichtliche in den Bereich der exakten Geschichtsforschung hinein. Er hebt aber auch die Unzulänglichkeiten der Geschichtswissenschaft für Ermittelung der Tatsächlichkeit mehrerer überlieferter Begebenheiten hervor (ob Auferstehung, Gottessohnschaft wirklich sind oder nicht). Er spricht sehr klar aus, „daß der Jesus, den die neugläubige Theologie uns lehrt, uns nicht wesentlich anders stellt, als wir stehen, wenn Jesus Christus ganz ausscheidet" (S. 60).

In diesem Zusammenhang vertritt er die These, daß Jesus Christus „isoliert" betrachtet werden müsse, und er tadelt die „neugläubige Theologie", weil sie anders verfährt. Dieser Tadel ist m. E. zu hart ausgefallen und der Standpunkt, der der abgewiesenen Methode gegenüber eingenommen wird, zu eng begrenzt, so daß ich Bousset Recht gebe, wenn er seinerseits diese unmoderne Seite in Kaftans Ausführungen scharf herausstellt, schärfer als sie bei der Lektüre des Kaftanschen Buches an sich hervortritt. Den Eindruck, den Bousset hat, wird jeder Leser haben, „daß Kaftan in seinem ganzen Buch ängstlich einer Auseinandersetzung mit der Bedeutung der alttestamentlichen Religionsgeschichte aus dem Wege geht".[1] Überhaupt wird er der Religionsgeschichte nicht gerecht. In der Zurückweisung ihrer falschen Verwendung für Schlüsse auf den christlichen Glauben stimme ich ihm zu und habe selbst an dem Beispiel von Troeltsch den fehlerhaften Evolutionismus heutiger Religionsvergleichung in meiner Schrift über „das Wesen des

---

[1]) Bousset in der Theol. Rundschau 1906, Heft VIII. S. 291.

Christentums und die moderne historische Denkweise" illustriert. Allein, um den evolutionistischen Folgerungen vorzubeugen, die religionsgeschichtliche Forschung als fast wertlos für die inneren Angelegenheiten der Theologie hinstellen und die Isoliermethode auf Jesus und die christliche Religion anwenden wollen, das heißt doch wahrlich unsere theologische Wissenschaft, statt sie modern zu gestalten, um Dezennien oder Jahrhunderte zurückschrauben. Wir sind vielmehr hocherfreut darüber, daß es den „neugläubigen Theologen", die von Ritschl zum großen Teil ausgegangen sind, gelungen ist, die Ritschlsche Isoliermethode durch das treffliche Mittel der allgemeinen und speziellen Religionsgeschichte allgemach zu überwinden, und wir möchten um alles in der Welt die fruchtbare Religionswissenschaft nicht missen. Vor allem, wer eine moderne Theologie des alten Glaubens unternehmen will, darf nicht isolieren und klausulieren, sondern der muß zu anderen Mitteln greifen, um den Glauben an die überweltliche Stellung Jesu mit der Geschichtswissenschaft in Einklang zu bringen.

Und nun muß noch ein anderer Punkt zur Sprache gebracht werden, an dem die Positivität der Kaftanschen Theologie mir einen empfindsamen Mangel zu bekunden scheint. Zwar liegt es mir ganz fern, auf seine Stellung zu einzelnen dogmatischen Loci oder zu der von ihm getroffenen Auswahl der unveräußerlichen Momente des alten Glaubens mich kritisch zu beziehen. Jede Diskussion darüber, ob die von ihm zusammengestellten Glaubenswahrheiten das Normalmaß des positiv-christlichen Glaubens erreichen oder von ihm nach vorn oder hinten sich entfernen, halte ich für unstatthaft und nutzlos. Ich sage kurz: was Kaftans Auffassung der christlichen Heilstatsachen und ihrer religiösen Wert-

schätzung durch den Glauben anlangt, so habe ich die Überzeugung gewonnen, daß dieselbe durchweg die positive ist. Wenn auch an seinem kurzen Entwurf des christlichen Glaubens (S. 20—37) Ausstellungen gemacht sind, so muß ich doch gegen diese letzteren sagen, daß es heute (und wohl jeder Zeit) eine äußerst schwierige und undankbare Aufgabe ist, in wenigen Strichen die eigene Glaubensüberzeugung zu zeichnen. Man wird es niemandem ganz recht machen. Die Erfahrungen, welche die beiden Darstellungen des Christentums von Harnack und Seeberg gemacht haben, zeigen nur zu gut, daß jeder derartige Versuch einen Schritt aufs Glatteis oder die Übersiedelung ins Glashaus bedeutet. Was mir aber aus Kaftans Erwägungen jetzt noch wert erscheint berührt zu werden, das betrifft einen Grundzug und Grundtrieb seiner allgemeinen theologischen Position.

Zunächst ist es erfreulich, daß Kaftan auch außerhalb des Christentums edle Religion anerkennt. Er hat zwar, wie wir sahen, die Bedeutung der Religionsgeschichte sehr unterschätzt und mit deren Wesen sich offenbar nicht vertraut gemacht. Aber er sieht z. B. bei Plato ein gut Teil anzuerkennender Religion, und ich hätte nur gewünscht, daß er über diese Frage freimütiger aus sich herausgegangen wäre. Auch dem stimmen wir gern zu und freuen uns der Hervorhebung solches Gedankens, daß es auch unter uns „eine Fülle zum Teil von christlichen Gedanken beeinflußter Religion“ gibt, die wirklich einen Lebenswert besitzt.

Was aber dann im Anschluß an diese im modernen Geistesleben gemachte Beobachtung über die Bedeutung solcher Religion gesagt wird, das läßt den Boden positiver christlicher Überzeugung und Denkweise zurücksinken. Nämlich nach Kaftan bleibt solche Religion —

die sich also doch nach dem Vorhergesagten irgendwie mit dem Christentum berührt, sofern sie eben in christlicher Atmosphäre entstanden ist, die aber im übrigen ein subjektives Produkt von Meinungen und Anschauungen ist — sie bleibt „ungebrochen bestehen, auch wenn sich der alte Glaube, der Christusglaube auflöst" (S. 43). Das ist eine Behauptung, die sich mit fester christlicher Überzeugung nicht reimen will. Jene Religion ohne Christusglauben, oder besser: jene Religionen (denn ihrer sind schier Legion) entbehren völlig des historischen Halts und des historischen Gewißheitsgrundes, und das ist auch Kaftans Urteil. Was also ist in ihnen das Ferment, das ihre Dauer garantiert? Es gibt doch eben nur im Zusammenhang mit der spezifisch-christlichen Gottesoffenbarung wahrhafte religiöse Gewißheit, nur im Bunde mit ihr besteht eine Religion, die ungebrochen bestehen bleiben kann. Die Halbreligion unserer Modernen besteht eben höchstens so lange, wie der Christusglaube ungebrochen neben ihr besteht, und solange sie die Möglichkeit behält, aus ihm Lebenskraft und Halt, zumal aus dem Beispiel gefestigter Christusgläubiger, zu ziehen. Aber schon der stete Wechsel und das unsichere Tasten, das selbst jetzt nicht zu verbergen ist, zeigt, daß auch während der Dauer des Christusglaubens jene Religion keinen festen Halt und keine greifbare sichere Gestalt besitzt. Fällt aber der Christusglaube, an dem sie selbst, in der Regel mit unbewußtem Trieb, emporrankt, so muß auch sie ihr Leben gänzlich lassen, sofern nicht — wie das freilich zu erwarten — andere historische Religionen einen, wennschon minder kräftigen Ersatz bringen, wie Buddhismus und Brahmanismus es gegenwärtig schon reichlich besorgen. Und dies letzte läßt uns den Prozeß der steten Zersetzung christferner Religiosität bereits

beobachten. Denn eben seitdem der Christusglaube, den Kaftan selbst in der „neugläubigen Theologie“ vermißt, mehr und mehr sich verdünnt und schwindet, ist auch das Irrlichterlieren des modernen Geistes in religiösen Fragen zu einem immer unruhigeren Flackern geworden. Das Recht des positiven christlichen Standpunktes, des alten Christusglaubens, wird durch solche Erscheinungen im modernen Leben durchweg bestätigt. Es ist am Tage, daß die von der positiven Offenbarung abstrahierte moderne Religion dasselbe Schicksal hat, wie alle außerchristliche Religion, so erhaben sie an sich dastehen mag. War es denn nicht die stete Tragik, von der die Religionsgeschichte Blatt für Blatt redet, daß eben kein anderer Glaube, so lebensvoll er auch einsetzte, ungebrochen bleibt als der Christusglaube allein — weil eben eine wirkliche Gottesgewißheit von Kraft und Geist außerhalb der neutestamentlichen Offenbarung nicht zu Bestand und Wesen gelangt?

Die positive Theologie muß deshalb unter voller Würdigung aller modernen Religiosität und unter Anerkennung alles Ernstes und aller Innerlichkeit derselben doch bei dem Urteil stehen bleiben, daß auch diese Religion in sich den Keim des Vergehens trägt, der schon in ihrer mannigfachen Differenzierung oder vielmehr Zerfahrenheit zutage tritt, und daß dieser Keim zur vollen Entwicklung getrieben wird, „wenn sich der alte Glaube, der Christusglaube auflöst“. Der religiöse Glaube außerhalb der Offenbarung in Jesus Christus ist Suchen und Sehnen, und sehr bezeichnend ist es, daß die mit ihm zu sehr sympathisierende moderne Theologie das Wesen der Religion im allgemeinen mit Vorliebe als Suchen und Sehnen, Haschen und Ahnen beschreibt und die Tatsachen, die im christlichen reli-

giösen Empfinden von grundlegender Bedeutung sind, nicht als geoffenbarte, sondern als „Geheimnisse" hinzustellen pflegt. Es wird eben von der moderngläubigen Seite diese Definition der Religion gar zu leicht, von manchen mit Vehemenz auch auf die christliche Religion übertragen. Emil Fuchs steht nicht allein, wenn er sagt, die Religion ist als das „was sie sein soll, zitternde Ahnung des Gemütes von der ewigen Unzerstörbarkeit seines Wesens und der Verwandtschaft mit der in der Welt herrschenden unendlichen Macht".[1])

Wie jede Religion, die ihren Grund außerhalb der einzig stichhaltigen Christusoffenbarung hat, ihren Halt schließlich verliert, so auch die moderne Religiosität in allen ihren Nuancen. Daher ist es zu beanstanden, wenn Kaftan an der beigezogenen Stelle fortfährt: „Nicht die Religion, nicht der Gottesglaube überhaupt, der christliche Glaube, das ist der Glaube an den lebendigen Gott, der unser aller, jedes Einzelnen Vater ist, uns in Gnaden die Sünde vergibt und in Kraft solcher Vergebung uns ewiges Leben schenkt, hier zeitlich und dort ewiglich — der verliert seinen Halt, seinen Quell, seinen Lebensgrund, wenn sich die Gottesoffenbarung in Jesu Christo . . . als eine unserer schärferen und besseren Erkenntnis nicht stand haltende Illusion erweist." Nein, sagen wir, nicht nur der christliche Gottesglaube fällt dann. Es fällt überhaupt jede religiöse Gewißheit dahin, die, solange der Christusglaube besteht, seitens anderer Religiositäten von der christlichen Gewißheit gleichsam stückweis entlehnt wird und daher scheinbar in ihnen vorhanden ist. Was Kaftan hier über diese moderne Religion, die sich in Wahrheit als eine große Religionsmengelei darstellt,

[1]) E. Fuchs, Gut und böse. Wesen und Werden der Sittlichkeit. 1906. S. 159.

urteilt, das ist auf dem Boden moderner Unentschiedenheit und Unentschlossenheit erwachsen, steht aber sicherlich im Abhängigkeitsverhältnis zu dem von Kaftan als berechtigt bezeichneten modernen Bewegungen.

Th. Kaftan richtet an die Theologenwelt eine theologische Forderung, die darin gipfelt, die Theologie durch volle Anerkennung der historischen Kritik, beschränkte Zulassung der religionsgeschichtlichen Forschung, Lösung von der Metaphysik, Erledigung der Probleme mittels positivistischer Erkenntnis- und Denkmethode zur modernen Wissenschaft zu erheben. Es ist billig, wenn Traub, der sich auf seine Seite stellt, findet, daß dies alles schon prinzipielle Anerkennung und zum größten Teil Durchführung erfahren hat, und wenn er deshalb fragt, „ob denn die Theologie, die er (Kaftan) fordert, etwas so Neues, bis jetzt nie Dagewesenes ist, ob nicht z. B. ein Buch wie die Dogmatik von Julius Kaftan in der Hauptsache dem entspricht, was Th. Kaftan verlangt“.[1])

---

3. Moderne positive Theologie nach Reinhold Seeberg.[2])

Seeberg hat bisher nicht Gelegenheit genommen, sein Programm so ausführlich zu entwickeln, wie Kaftan

---

[1]) F. Traub, Aus der dogmatischen Arbeit der Gegenwart. Zeitschrift für Theologie und Kirche XVI (1906) Heft 6, S. 447.

[2]) Der Umstand, daß Seeberg seine hierher gehörigen Gedanken nur einmal in kurzem Zusammenhang dargelegt hat, und daß das genauere Verständnis derselben auch aus den übrigen Partien seiner „Kirche Deutschlands“ gewonnen werden muß, macht es notwendig, bei der Besprechung seiner prinzipiellen Stellung etwas anders wie bisher zu verfahren und ausführlicher zu referieren.

es mit dem seinigen getan. Dafür aber hat er in den beiden im ersten Abschnitt genannten Büchern von großen Gesichtspunkten aus eine geschlossene Auffassung von der Entwicklung der Theologie und von den Aufgaben, die ihr nach der bisherigen Entwicklung geblieben sind, sowie von der Richtung, in welcher deren Erledigung zu erfolgen hat, dargelegt. Seine Prinzipien treten dort, obwohl sie nicht in systematischer Form vorgetragen sind, so klar hervor, daß über seine Forderung ein Zweifel nicht aufkommen kann. Dem gegenüber, daß Bousset in seinen schon mehrfach erwähnten Aufsätzen (in der Theol. Rundschau 1906, über Seeberg Heft 11 und 12) die Meinungen Seebergs nicht klar genug ausgesprochen findet, verweise ich auf den sehr interessanten Artikel von Christlieb in den „Protestantischen Monatsheften" 1904, der, trotz erheblicher Differenzen besonders hinsichtlich der Stellung zum überlieferten Christentumsbilde, in Seebergs „Kirche Deutschlands" das Programm der positiven modernen Theologie mit voller Klarheit entfaltet sieht und es außerordentlich lehrreich findet. „Übereinstimmung und Gegensatz der beiden Richtungen kommen da in einer Klarheit zur Anschauung, die nicht häufig zu finden ist und es wohl verdient, aus dem Ganzen des Buches herausgehoben zu werden." [1])

Seeberg ist von der Wahrheit des Evangeliums innerlich erfaßt und wissenschaftlich überzeugt. Seine Arbeit ist daher von dem festen Glauben an die unerschütterliche Kraft, die es zu allen Zeiten und in jeder Zeit besonders bewähren wird, getragen. Aber freilich schließt seine wissenschaftliche Überzeugung die Er-

[1]) Max Christlieb, Moderne Weltanschauung und moderne Theologie bei Seeberg, Trümpelmann und Lepsius. Prot. Monatshefte 1904 S. 414 ff. Obiges Zitat S. 416.

kenntnis ein, daß nur dann diese Kraft sich voll bezeigen wird, wenn die Menschheit das Evangelium nicht still liegen und rostig werden läßt und wenn die theologische Wissenschaft das Ihre tut, um das alte Evangelium jung zu erhalten. Das ist leider ungebührlich verabsäumt. „Nicht das alte Evangelium wurde alt; fürwahr nicht am Wein liegt der Fehler, sondern an den Schläuchen, in die er gefüllt wird; nicht Gottes Gedanken veralten, sondern nur unsere Begriffe und Formeln." (S. 210.)[1]) Er sagt das in dem betreffenden Zusammenhang mit besonderer Beziehung auf die Predigt und fügt hinzu: „Ein neues Geschlecht ist herangewachsen, was bietet ihm die Predigt? Neue Gedanken, Empfindungen und Bedürfnisse sind da, was geschieht denn, auf sie einzugehen, Gottes Licht in sie einzuführen, das alte und ewige Evangelium auch diesen neuen Menschen verständlich und eindringlich zu machen?"

Damit ist die Forderung schon klar gelegt, inwiefern es eine positive, das alte Evangelium unverkürzt zum Ausdruck bringende, und zugleich moderne, auf den heutigen Menschen mit seinen durch die Zeitlage bestimmten Empfindungen und Bedürfnissen Rücksicht nehmende Theologie geben muß. Eine solche Theologie kann sich, wie Seeberg mehrfach betont, folgerechter Weise nicht in einen wirklichen Gegensatz zur Kirche stellen, da das Evangelium ein Bindeglied zwischen beiden ist, das nicht zerreißt, das auch in der Kirche nicht zerreißt, weil sie, mag sie auch noch so sehr ab und an die Klarheit des göttlichen Wortes verhüllt haben, doch in ihrem Prinzip dasselbe stets festhält und der von der Wissenschaft gebotenen Aufklärung

[1]) Seitenzahlen ohne nähere Angaben bedeuten im Abschnitt über Seeberg Zitate aus „Die Kirche Deutschlands im 19. Jahrhundert".

über dasselbe sich nie ganz verschließen kann. Es ist eine enge Verbindung mit der Kirche zu pflegen (wobei nicht ausdrücklich gesagt wird, ob die empirische oder ideale Kirche gemeint ist), und diese Verbindung muß von seiten der Theologie als eine ganz freie, selbstständige empfunden und geübt werden. Aber „die Theologie ist der Kirche gegenüber unselbständig, nicht nur, wenn sie das vorhergesagte Ja nachspricht, sondern auch wenn sie jenem Ja ein Nein und immer nur ein Nein entgegensetzt. Die geistige Ohnmacht des Nachbeters ist in der Regel nicht größer als die des bloßen Kritikers. Selbständig sind nur die Positiven, die über ein eigenes Ja verfügen" (S. 239).

Was Seebergs Art durchweg von derjenigen Kaftans unterscheidet, ist die stetige historische Orientiertheit seiner Sätze, Fragen, Aufgaben und Probleme. Durch einen gründlichen historischen Überblick über die Vorgänge in der Theologie, welche zu dem heutigen Bestande derselben geführt haben, werden die Urteile über das Irrige und Falsche gewonnen. Das erste Anliegen ist heute nicht dies, festzustellen, was notwendig vom alten Dogma gehalten werden muß; sondern die erste und wichtigste Frage ist die, wie es zu den gegenwärtig vertretenen Auffassungen vom Dogma gekommen ist und welche Entwicklung des Denkens und Forschens mit Notwendigkeit bei den einen hierhin, bei den andern dahin gewendet worden ist. Man muß in erster Linie die Gegenwart der Theologie in ihren verschiedenen Erscheinungsformen historisch verstehen, dazu aber auch das Urchristentum. Es handelt sich nicht um Lehrsätze, die gelten, geändert oder abgeschafft werden sollen, sondern es handelt sich um Gesamtkonzeptionen des christlichen Wahrheitsbesitzes.

Was eine Theologie als positiv charakterisiert, das ist

eine in Freiheit gewonnene bejahende Stellung zu Bibel und Bekenntnis, und zwar im Verein mit wissenschaftlicher Kritik. Der Rückgang auf die Bibel selbst tut vor allem der Dogmatik not, weil sie dort das religiöse Leben selbst findet. Denn die Bibel erscheint in Vergleich mit den „hyperrationalen Gedanken der melanchthonischen — d. h. der orthodoxen — Dogmatik“ gedankenreicher, lebendiger, der Frömmigkeit förderlicher. In ihr findet Seeberg eine Menge „perspektivenreicher wunderbarer Geschichte, paradoxer weltumspannender Formeln“, worin kein Buch ihr an die Seite zu setzen ist. Hart abgewiesen wird hingegen die rein biblische Metaphysik und Physik, die in dem Biblizismus eines Beck ausgemünzt wurde (S. 243).

Das andre positive Moment ist die Gegensätzlichkeit gegen die Leugnung jeder Verbindlichkeit der Bekenntnisschriften, wobei Seeberg im großen und ganzen mit Frank übereinstimmt (S. 265 f.). Wo ein Bekenntnis den theologischen Geist einschränkt, da hört seine Verbindlichkeit auf, und wo die Forderung der Verbindlichkeit diese Grenze nicht zieht, ist sie irrtümlich. „Es kann ein Pochen auf das Bekenntnis und ein Gefangenführen der Geister durch dasselbe geben, da es nicht als Quell dem Leben dient, sondern den Strick um den Hals wirft.“ Drum geht er in der Wertschätzung des Bekenntnisses mit Frank zusammen, daß das Bekenntnis nicht ein formuliertes Lehrgesetz ist, sondern die Festlegung einer religiösen Grundwahrheit einem besonderen Irrtum gegenüber, mit den theologischen Mitteln der Zeit. Franks Ansicht, der er beipflichtet, wird von Seeberg in die Worte gefaßt: „Bekenntnismäßig ist danach die Theologie, sofern sie den Gegensatz einhält, unter dessen Wirkung das Bekenntnis entstand, und sofern sie die positive Richtung befolgt, auf

deren Feststellung das Bekenntnis abzielte.“ Hierzu seien noch zwei Sätze aus den „Grundwahrheiten der christlichen Religion“ gesetzt (4. Aufl. S. 64 u. 65), die demselben Gedanken eine andre Form geben. „Die Übereinstimmung späterer Zeiten mit den Dogmen kann sich nicht auf die wissenschaftliche Technik ihrer Formulierung beziehen — die gehört einer besonderen Periode der wissenschaftlichen Erkenntnis an und kann und wird bald veraltet sein. Die Übereinstimmung bezieht sich nur auf die religiöse Absicht des Dogmas und auf die Verwerfung eines besonderen Gegensatzes.“ „Kein Dogma einer Kirchengemeinschaft als solches kann von vornherein und an sich von den Gliedern dieser Gemeinschaft als ‚richtig‘ bezeichnet werden, und keines ist von vornherein ‚falsch‘, etwa weil es aus alten, wenig ‚aufgeklärten‘ Zeiten herrührt und weil einige Theologen einer anderen Zeit es befehden.“

Das Bedeutsamste an dem Begriff, den Seeberg von der positiven Theologie bildet, und was zugleich der positiven Theologie eine streng wissenschaftliche Aufgabe bestimmt, ist darin angelegt, daß — in Übereinstimmung mit dem eben Angeführten — die Theologie nur zum kleinsten Teile ein Arbeiten „nach Regeln und an Regeln“ des Glaubens ist. Die positive Theologie ist ebenso wenig mit fixen und fertigen Sätzen bei der Hand, wie es die liberale sein will und soll. Aufgaben und Lösungen gestalten sich immer neu. Daher ist jede scholastische Doktrin von einer recht verstandenen positiven Theologie ausgeschlossen. Von den Repristinationstheologen wird gesagt, sie dienten in der Tat der Kirche, „aber sie übersahen, daß der Dienst der Theologie nur dann für die Kirche von dauerndem Segen sein kann, wenn die Theologie ihre eigenen Wege in strenger wissenschaftlicher Me-

thode und langsamer Arbeit geht. Die Theologie arbeitet nicht auf Bestellung, und wenn sie es doch tut, merkt man es der Qualität ihrer Arbeit stets an." (138.)

Nach den hier ausgesprochenen Grundsätzen hat Seeberg auch gearbeitet, die „Grundwahrheiten" liefern den Beweis seiner unbefangenen Prüfung und Weiterbildung. Das kirchliche Bekenntnis wird von ihm seiner historischen Stellung nach gewürdigt, die Bibel wird historisch-kritisch verstanden. Der historische Sinn des modernen Geistes hat sein ganzes Forschen und Denken durchhaucht. Hofmann besonders weiß er es nachzurühmen, daß er eine neue Methode für die Schriftbenutzung durchgeführt hat, nach welcher der Theologe die Schrift nicht mehr wie der Jurist seinen Rechtskodex als Fundgrube von Belegen für einzelne Behauptungen benutzt. (272.)

Allein hierbei ist nun eines sehr zu beachten, daß nämlich Seeberg sich vom Historizismus mit vollem Bewußtsein frei hält, der die Geschichte durch die eigene Auffassung trübt, sich damit begnügt, das historische Produkt festzustellen und meint, in den historischen Tatsachen zugleich das an sich allein zureichende Material für die Weltanschauung zu haben, dadurch aber gerade zur Eintragung der individuellen Anschauungsweise seiner Vertreter genötigt wird. Seeberg sagt dagegen: „Jenes rein historische Verständnis lähmt die gegenwärtige und originale Leistung des Geistes. Und die praktischen Lieblingsideen der Gegenwart werden zum Maßstab für das Verständnis der Vergangenheit, und gerade dadurch werden die Größen der Vergangenheit nicht zu Erziehern der Gegenwart. Die Geschichte wird zu modern, und das Denken wird nicht modern genug; die Geschichte — könnte man in diesem Sinn

sagen — hat zu viel und die Dogmatik hat zu wenig Gedanken, oder die Geschichte hat zu viel Dogmatik und die Dogmatik hat zu viel Geschichte.“ (302.)

Anerkennung der modernen Strebungen, Aufnahme derselben in die eigene Arbeit und ins eigene Denken und Kritik an ihnen, bei Seeberg geht es deutlich zusammen. So ist auch ein bestimmt umrissenes Bild der Moderne in ihm lebendig, wie man es nicht anders erwarten kann bei jemandem, der fast alle geistigen Strömungen eines jüngst vergangenen Jahrhunderts, die irgend mit der Theologie zusammentreffen — und von welchen gilt das nicht? — mit sicherer Anschauung vorführt. Daher vermag er treffend die beiden Grundrichtungen in der geistigen Entwicklung des 19. Jahrhunderts mit ihrem doppelten Ausgangspunkt zu bezeichnen. Dieser ist der personale Idealismus und der soziale Realismus. Als die realistische Richtung und die von ihr getragene Gegenströmung gegen den Idealismus auf ihrem Tiefpunkt angekommen waren, „da fingen in dem Realismus und Materialismus der Zeit an, sich wieder ideale Kräfte und Tendenzen zu regen; und sie sind im Emporwachsen begriffen; der ungeheure Ertrag einzelner Beobachtungen, Entdeckungen, Anschauungen soll wieder zum Ganzen einer idealen Weltanschauung zusammengefaßt werden. Blickt man so auf das Allgemeinste, so darf man es wagen, zwei große Entwicklungslinien in dem Jahrhundert zu bezeichnen: die eine zeigt, wie aus dem höchst gespannten Idealismus Realismus, ja Materialismus wurde, die andere weist uns darauf, wie aus diesem Realismus und Materialismus ein neuer Idealismus — ein realistischer Idealismus — hervorzugehen beginnt.“ (157f.)

Bei diesem Entwicklungsprozeß modernen Geisteslebens sind natürlich die mannigfachsten Ansätze neuen

Verständnisses und neuer kleiner und großer Ziele zu bemerken. Nicht einer kann sie sich alle zueignen. Aber selbst die Hauptrichtungen kann jemand für grundfalsch erkennen und dennoch sich als ein durchaus moderner Geist erweisen. Das ist es, was Seeberg vor allem klar empfunden und ausgesprochen hat. Modern ist jemand nicht gerade durch Übereinstimmung mit den modernen Strebungen. Für den Mann der Wissenschaft und des klaren Denkens bedeutet modern sein etwas anderes. Es sitzt tiefer. Nicht einfach in Hinnahme dessen, was an Fertigem geboten wird, besteht modernes Verhalten, sondern im Ergreifen und Behandeln der neuen Problemstellungen und Aufgaben. „Modern ist, wer die Aufgaben empfindet, die die geistige Konstellation der Zeit mit sich bringt, die den geistigen Ertrag der beiden letzten Menschenalter in sich vereinigt." (303.) Seeberg macht aber auch auf den Zwiespalt in der Moderne selbst aufmerksam, über den der Denker sich stellen muß. Er sagt: Das Moderne kann gut sein, während die Moderne in Irrtümern sich bewegt. „Am schlimmsten und in krankhafter Übertreibung wird das Moderne durch die Moderne verfochten." „Man meint, Individualist und Sozialist, Idealist und sinnlicher Materialist zugleich sein zu können; man ist auch wirklich beides, nur wird immer das eine irgendwie durch das andere bestimmt und modifiziert. Hier wird der Widerstreit zweier Zeitalter verewigt und genossen." (303.)

Bei alledem bleibt Seeberg mit seinem Vertrauen auf die Kraft des Evangeliums und auf die religiöse Richtung des Menschengeistes Optimist. Für die indifferente Haltung der Masse hat er kein hartes Wort, sondern nur Entschuldigung. „Man sage uns nicht,

das religiöse Bedürfnis sei erstorben, oder die Menschen wollen nicht. Viele haben sich nie vor eine Entscheidung gestellt gefühlt. Die Lehren der Kirche blieben unverstanden und daher gleichgültig; die Macht Christi haben sie nicht verspürt, das neue Leben mit Christus, seine Kraft und sein Trost blieb ihnen fremd. Aber die große Sehnsucht nach einem Leben mit Gott .... erklingt doch immer wieder in ihnen, wenn der Sturm des Lebens die Saiten des Herzens bewegte." Kommt dann das Christentum, „dann redet man sich wohl gern auf theoretische Zweifel hinaus: man könne an Wunder und Dogmen nicht glauben, Christi Gottheit sich nicht vorstellen, dieser oder jener Einzelheit nicht zustimmen. Aber über dieser Rede wird nur zu oft der wahre Grund offenbar: die erschreckliche, grenzenlose Unwissenheit über das Christentum, die völlige Erfahrungslosigkeit hinsichtlich der Kraft der christlichen Religion. Nicht die Wunder und Dogmen bilden den wahren Grund, warum nicht geglaubt wird, sondern der Mangel an Erfahrung und Erleben der Religion." (207 f.)

Hier wie sonst ist deutlich, daß Seeberg die eine Grundforderung an alle Theologie in den Vordergrund stellt: die Menschen zum Erleben von Christus und seiner Autorität zu führen. Predigt und Dogmatik, die das nicht erreichen, erfüllen ihre Aufgabe nicht. In der Religion kommt es letztlich einzig auf das Erleben an. Es ist das bestimmt an die Religion gerichtete Verlangen des personalen Individualismus, dem er Rechnung getragen wissen will. Ja, „es hätte doch wieder guten Sinn, wenn ein Prophet — wie einst Schleiermacher vor hundert Jahren — unter uns aufträte und es in die Herzen hineinriefe, daß die Religion wirklich nur am Erleben hängt. Die Theologie und

die Predigt der Zeit sind zu apologetisch geworden!" (208.) Vor allem trifft dieser Vorwurf die sogenannte moderne Theologie, in deren Reihen „man sich immer wieder müht, die theoretischen Anstöße aus dem Wege zu räumen, als ob es an ihnen läge!" (208.)

Diesen letzten Satz — so wie er lautet — vermag ich nicht zu unterschreiben. Bei der Zurückweisung der apologetischen Aufgabe kann sich meines Erachtens Theologie nicht beruhigen. Freilich werden wir uns gleich die Frage vorzulegen haben, ob Seeberg selbst den Satz so gemeint habe. Zunächst muß ihm aber darin zugestimmt werden, daß „die größte Aufgabe, die der Kirche unserer Zeit gestellt wird", Predigt und Unterweisung sind, durch welche das rechte Erleben von Christus und seiner Kraft ermöglicht wird, und gewiß ist Religion durch nichts besser als durch Erleben Gottes (und Christi) zu definieren. Für mich ergibt sich jedoch hier die Frage, ob solch Erleben dem „modernen" Menschen möglich ist, ohne daß Apologetik an ihn herangetreten ist; will sagen, ob jenes kräftige Erleben, das jedes Zweifels bar ist und mit absolutem Vertrauen den als objektiven Realitäten empfundenen göttlichen Kräften willig sich aufschließt, ob solches Erleben möglich ist, dauernd möglich, in Selbstgewißheit möglich, wenn die Weltanschauung eines Menschen jenen Realitäten widerstrebt!

Wohl weiß ich, daß mir von einer Seite her leichthin wird eingewandt werden, daß das göttliche Wort und die in ihm wirksamen Kräfte und der in ihm gegenwärtige Christus geschäftig am Werke sind, eine Menschenseele zu bearbeiten und umzugestalten, und — ich bin der Letzte, der dies leugnet. Aber was ist damit gesagt? Das ist nichts anderes als die auf eine

theoretische Formel gebrachte Erkenntnis dessen, daß die religiöse Wahrheit des Christentums durch das Wirken des heiligen Geistes selbst geschützt und fortgeleitet wird, daß wir auf Grund dessen wunderbare Wandlungen von Menschen beobachten, und daß wir in uns selbst die heiligen Kräfte des göttlichen Geistes immerfort in Tätigkeit spüren. Und auch dies ist in solchem Einwand gegen mein Bedenken vielleicht mit geltend gemacht, und sollte es nicht eingeschlossen gedacht sein, so würde ich selbst es hinzuzufügen für nötig erachten, dies nämlich, daß die Wirkung des in der Wortverkündigung zum Erleben dargebotenen Glaubens ebenso wie die Kraft jedes persönlichen Glaubenslebens die Weltanschauung eines noch nicht überzeugt-christlichen Menschen im christlichen Geiste umzubilden fähig ist — wie ja denn Weltanschauung stets mit Glaubensfaktoren irgendwelcher Art arbeitet.

Allein wir beobachten eben auch das andere, daß an unzähligen Menschen scheinbar spurlos das Wort Gottes vorübergeht, und wenn vielleicht in Wahrheit nie ganz spurlos, doch ohne jene Wirkung auf Erleben und Überzeugung, um die es sich jetzt handelt, und zwar nicht allein wegen des verfinsterten materiellen Sinnes jener Menschen, und auch nicht bloß wegen des in besonderer Stärke und in irgend einer Form an ihrer Seele zehrenden Egoismus, sondern nicht zuletzt auch wegen ihrer Weltanschauung, sei diese nun in sich geschlossen oder lückenhaft aus Fragmenten zusammengesetzt. Der Blick ins Leben zeigt, daß man mit der Formel, der heilige Geist aus sich muß es tun oder Christus im Wort wirket alles allein, für die Praxis nicht auskommt — so unanfechtbar die in jener Formel ausgesprochene Wahrheit ist. Man soll doch nicht deshalb, weil Luther sich anscheinend mit jener

Formel zufrieden gab und ein apologetisches Bedürfnis nicht fühlte, dieses schlichthin abweisen. Luther war nicht systematisch denkender Theologe, und sein wissenschaftlicher Genosse, der die Wahrheit vom Geist und Wort ebenso rückhaltlos wie er bekannt hat, sah doch augenscheinlich das apologetische Problem vor sich.

Ich gebe daher dem Wunsche Raum, Seeberg hätte sich über diesen Punkt deutlicher aussprechen mögen. In dem weiteren Zusammenhange, dem das Wort, welches zu der vorangegangenen Ausführung Veranlassung gab, entnommen ist, wendet er sein die Apologetik einschränkendes Urteil vorwiegend auf die Predigt an, und von ihr fordert er mit Recht, sie solle dahin gelangen, daß „der Beweis des Geistes und der Kraft wieder die Wunder seiner Apologetik vollbringen" wird (S. 212). Und wenn er statt „Theologie" Dogmatik neben Predigt als die Disziplin genannt hätte, die von Apologetik gesäubert werden muß, so würde ich sagen, diese ganz bestimmte Einschränkung der Apologetik sei allerdings heute ein Anliegen von Theologie. Denn in der Tat steht die Sache so. Theologie als ganze hat Apologetik zu treiben, und zu Zeiten darf es sogar heißen, sie könne gar nicht apologetisch genug werden. Auch in der praktischen Theologie soll Apologetik zur Verwendung kommen, aber in der Predigt kommt ihr jedenfalls nur eine untergeordnete Rolle zu. Die systematische Theologie hat eine wissenschaftliche Apologetik als besonderen Zweig zur Disziplin auszubilden, aber die Dogmatik im eigentlichen und engeren Sinn hat nicht Apologetik zu treiben.[1] Die Dogmatik steht insofern der Predigt nahe und

[1]) Über die Aufgabe der Apologetik ist in anderem Zusammenhang (Abschnitt IV, 2) zu handeln.

geht ihr parallel, als beide keine andere Aufgabe haben als die, die christliche Wahrheit darzulegen, die Predigt stückweise und mit der direkten Abzweckung auf das religiöse Erleben, die Dogmatik in innerem Zusammenhang und mit wissenschaftlicher Begründung. Deshalb fordern wir und fordert Seeberg, daß die Dogmatik sich nicht durch fremde Gesichtspunkte wie den apologetischen fälschen lasse, sondern sich allein dem hohen Ziele hingebe, den Gesamtgehalt christlicher Wahrheit als eine in sich geschlossene selbstständige christliche Weltanschauung durchzuführen. So gewiß die Apologetik selbst ihr Maß überschreitet, sobald sie sich anheischig macht, die einzelnen christlichen Glaubenssätze beweisen zu wollen — während die Dogmen nicht ihr Gegenstand sind, sondern ihre Aufgabe sich darin erfüllt, die Grundzüge der christlichen Weltanschauung gegenüber den Grundzügen anderer Weltanschauungen mit wissenschaftlicher Begründung zu sichern — so gewiß wird die Dogmatik aus ihrer Bahn geworfen, wenn sie ihre Darlegungen mit Apologetik versetzt. Ja ich halte dies für das schlimmste Übel, das die Dogmatik betreffen kann, denn dies Verfahren liefe auf eine Rationalisierung des Dogmas hinaus; und während die Apologetik das theologische Bewußtsein mit dem modernen verbinden soll, muß durch solche rationalisierende Verwendung der Apologetik eine völlig unmoderne, eine mittelalterlich gestempelte Theologie entstehen. Hinein mit der Apologetik in die Theologie, aber weg mit ihr aus der Dogmatik: das ist eine Forderung an die moderne Theologie.

Dies aber, scheint mir, ist trotz des oben zitierten Wortes auch Seebergs Meinung. Mehrfach wendet gerade er sich gegen die Rationalisierung in der Theo-

logie, die auch heute nicht ausgestorben ist, die er vielmehr dort in emsiger Tätigkeit findet, wo man an der Reduktion des Dogmas arbeitet. Diese allmähliche Rationalisierung und damit zusammen der Verlust von religiös lebenswarmen und brauchbaren Aussagen ist es, was Seeberg von der Vermischung der theologischen, speziell aber dogmatischen Arbeit mit der Apologetik fürchtet, und das spricht er einmal so aus: „Wenn etwas geschichtlich sicher ist, so ist es dies, daß Christus sich als den Herrn der Welt fühlte, daß er von sich das Heil oder Unheil der Menschen abhängig machte. Er, er selbst war das Evangelium, die neue frohe Botschaft, die er brachte. Daran darf nicht gedeutelt werden, das darf nicht nach beliebter apologetischer Manier — in das Moderne herabgemildert werden.... Wir wollen nicht Apologetik in dem landläufigen Sinne treiben." (Grundwahrheiten, S. 17.)

Daß Seeberg die apologetische Arbeit nicht unterschätzt, wird aus seiner Äußerung über die Naturwissenschaft deutlich. Zwar ist auch hier zu bedauern, daß er nicht Anlaß genommen hat, ausführlicher über die Stellung der Theologie zu ihr zu reden. Das Wenige, was er sagt, zeigt jedoch, daß er sich des wirklichen Vorhandenseins der gewaltigen von jener Wissenschaft uns gestellten Probleme bewußt ist. Selbstverständlich schließt er in jedem Sinne und Maße aus, daß Theologie in Naturwissenschaft ihre Quelle habe und von ihr sich dürfe speisen lassen. Unter Fernhaltung des Gedankens, „daß die Theologie an den Tischen der Naturwissenschaft und Nationalökonomie hospitieren müsse", wird doch gerade unter Bezugnahme auf die Thesen dieser beiden Wissenschaften gesagt, „daß Theologie und Kirche das Ihrige zu tun haben, um den Kindern einer neuen Zeit verständlich

zu bleiben und eindrücklich zu werden" (S. 13). Seeberg sagt deshalb nicht, daß die Einzelergebnisse der Naturwissenschaft die Theologie gar nicht interessieren, spricht sich jedoch dahin aus, daß ihr Interesse an jenen ein geringes und indirektes sei und daß man die einzelnen naturwissenschaftlichen Dogmen der Kritik der Naturforschung überlassen solle (S. 174). Ich glaube, daß auch Th. Kaftan dies sagen würde und daß beide hier ziemlich mit einander übereinstimmen. Doch muß ich bekennen, diese Resignation nicht ganz zu verstehen und die der Theologie gestellte Aufgabe hiermit nicht ausreichend beschrieben finden zu können. Gewiß ist Theologie nicht Naturforschung und hat auch nicht nebenbei solche zu betreiben. Aber was ich aus Anlaß von Kaftans Stellung für einen bestimmten Fall bemerkte (vgl. oben S. 123), das muß m. E. erweitert werden. Man muß die Probleme erkennen, formulieren, ergreifen, die uns durch die moderne Naturforschung gestellt werden, und wenn man dieser Probleme Herr werden will, so kann das nicht anders geschehen als dadurch, daß man der naturwissenschaftlichen Arbeit selbst nachgeht, die Art ihrer Forschung und ihrer Ergebnisse und deren Verwendung studiert, eben weil die Probleme oft direkt mit der in der Kleinarbeit angewandten Methode zusammenhängen, ja aus ihr erwachsen. Darüber haben wir an späterem Ort uns genauer zu unterrichten.

Um so kräftiger wird die Notwendigkeit der Ausbildung und Ausübung des historischen Sinnes von Seeberg gefordert. Wir werden uns „nicht etwa von der Geschichte abwenden und in den ungeschichtlichen Idealismus zu Anfang des Jahrhunderts zurücksinken, sondern der geschichtliche Sinn wird sich vertiefen und

dadurch die gesamte theologische Anschauung fortgesetzt befruchten". (S. 349.) Aber Seeberg gibt zugleich das Kriterium für rechte historische Arbeit, das darin besteht, daß der Forscher nicht ganz von seinen Idealen absehen kann, aber derselben und ihrer Mitarbeit sich stets bewußt sein muß. Es ist nicht allein die Akribie der Forschung, welche das historische Studium fördert und antreibt, sondern auch und noch mehr die Entstehung neuer Ideale und die Kräftigung praktischer geschichtlicher Absichten. „Der Wille des Zukünftigen schärft das Auge für die Bewegungen in der Vergangenheit." Doch gehört nun viel Selbstverleugnung dazu, um ganz objektiv Historie zu treiben. Historiker finden wir gerade am Werk, dogmatische Anschauungen vom Werden und von der Entwicklung zu bilden und damit des Geistes der Entwicklung Herr zu werden. Es bestehen unter den Historikern Dogmen von entgegengesetzter Richtung über das Verhältnis der Geschichtskräfte, Rassen und wirtschaftlichen Zustände, weil der Historiker in seiner Arbeit von seiner Weltanschauung abhängig ist. „Aber je sorgfältiger und feiner er seine Beobachtung der Vergangenheit zu gestalten vermag, desto weniger werden auch ihm abstrakte Formeln wie Fortschritt oder Entwicklung zur Kennzeichnung des Ertrages seiner Arbeit genügen." (S. 176f.)

Das Urteil Seebergs über den Stand der historischen Wissenschaft, namentlich innerhalb der Theologie ist unter Berücksichtigung dieser Momente nicht das günstigste. Der historische Sinn ist zwar da, aber vielfach nicht in historischem, sondern in dogmatischem Interesse zur Verwendung gelangt. Das erläutert er mit dem berechtigten Vorwurf, den er gegen die Ungeschichtlichkeit in der gegenwärtig beliebten Theologie

erhebt. Was man dort Pflege des geschichtlichen Sinnes nennt, geht gewöhnlich darin auf, immer dieselben geschichtlichen Probleme der biblischen Theologie oder der alten Kirchengeschichte durchzuarbeiten. Man hat nicht das historische Interesse, das zum Verständnis der Gegenwart, ihrer Motive und ihrer Entstehung erforderlich ist. „Es wird ein Mangel an historischem Sinn darin kund, wenn jüngere Gelehrte von vornherein in eng umschriebene Probleme der Patristik sich einkapseln und dann nie den inneren Antrieb empfinden, den geschichtlichen Mächten näher zu treten, die das Leben der Kirche der Gegenwart bestimmen." Diese Wahrnehmung, die wir häufig machen, läßt deutlich erkennen „das Fehlen des Interesses und des Sensoriums für die Geschichte der Kirche als Ganzes, für die Bedeutung der geschichtlichen Mächte, ihrer Beziehungen auf das Leben der Kirche der Gegenwart". (S. 351.) Danach dürfen wir in Seebergs Sinn sagen: was sich für historischen Sinn heute ausgibt, ist vielfach höchst unmodern und bringt nicht eigentlich historische Anschauung hervor, wie sie die Moderne verlangt. An diesem mangelhaften geschichtlichen Sinn ist nach Seeberg zugleich ein Mangel an kirchlichem Sinn offenbar und ein Mangel am geschichtlichen Verständnis der brennenden theologischen Probleme im kirchlichen Leben und somit ein Mangel an positivem Verständnis von kirchlich-bekenntnismäßiger Gegenwart. Gerade dort, wo man heute auf Historizität pocht, stellt diese Erscheinung sich ein; man ist historisch, aber dogmatisch-historisch und nicht empirisch-historisch, man ist historisch nicht um der Historie willen, sondern um der Weltanschauung und um der unabhängig von der Historie vorhandenen Überzeugungen willen.

Wie Seebergs modernes Interesse über die Fragen

nach den Einzeldogmen gern auf den großen und lebendigen Zusammenhang der gesamten Glaubensanschauung hinüberschaut, so steht er auch der Bibelkritik nicht mit kleinlicher Abwägung gegenüber, ob ihr irgend ein äußerliches Halt zu gebieten sei. An seiner festen bejahenden Stellung zur historischen Erforschung der heiligen Schrift wird der unverrückbare Gesichtspunkt ersichtlich, von dem aus sich ihm alle einzelnen Fragen lösen. Nicht bloß um ihrer empirischen Art und des in ihr durchbrechenden Wirklichkeitssinnes willen wird der Kritik ihr Recht zugesichert, wie es von Th. Kaftan geschehen. Sondern jetzt hören wir das Urteil eines systematischen Theologen über diese Frage, das so tief aus dem Grunde der Glaubensüberzeugung und theologischen Erkenntnis heraus gebildet ist, daß ein schlagenderer Abweis derer, die aus Zaghaftigkeit an der Arbeit der Kritik Anstoß nehmen und durch sie Beunruhigung fürchten, gar nicht gegeben werden kann.

Das Alte Testament erscheint — auf seine spezifische Bedeutung für den Christen angesehen — als „ein Stück aus dem Lebensinhalt Jesu“ und gehört zu der Offenbarung, die wir an ihm erleben. Von da aus ergeben sich zwei theologische Urteile über das Alte Testament. „Erstens, die Geschichte Israels als ganze ist unter dem Gesichtspunkt der göttlichen Offenbarung oder Erziehung zu verstehen. Es hat diese Geschichte eine Gestaltung erfahren und es sind in sie Gedanken und Kräfte eingeführt und in ihrem Verlauf erlebt worden, die der Person Christi den geschichtlichen Boden der Wirkung und den Rahmen ihrer Offenbarung boten.“ „Aber zweitens dürfen diese Gedanken nicht ‚auf jedes Einzelne und Kleine‘ ausgedehnt werden; dort müssen sie versagen, gerade wegen ihrer

religiösen Grundlage." „Es gibt keinen Weg, der vom Erlebnis der Autorität Christi zu der davidischen Abfassung eines Psalms oder zu der Beurteilung der einzelnen Wunder des Elias und Elisa oder zu der Eruierung der Jahre eines judäischen Königs führt. Es ist kaum ein plumperes Verkennen des Werkes Christi vorstellbar — nach seiten seiner göttlichen Wirkung nicht minder als seines menschlichen Wesens — als wenn man ihn zum Geschichtslehrer herabprofaniert." (S. 335.) „Wir müssen der großen Lüge: ‚ist dies oder jenes im Alten Testament unrichtig, so ist der christliche Glaube eitel', mit allem Nachdruck entgegentreten. Die Christenheit wird im Laufe der Zeit manches Urteil, das heute noch sehr fremdartig klingt, in diesen Dingen tragen lernen." (S. 338.) — Es kann keinen klareren und keinen unumwundeneren Ausdruck für das Große, das die historisch-kritische Arbeit am Alten Testamente leisten muß, gegeben werden, als hier geschehen. Völlig aufgeschlossen, nicht nur konzessiv, ist Seebergs Sinn für diese moderne Arbeit.

In Zusammenhang hiermit steht seine Bereitwilligkeit für alle religionshistorische Untersuchung im weiteren Sinn. Die Gefahr, daß die Theologie einmal geradezu als allgemeine Religionswissenschaft behandelt werden könnte, sieht er (S. 307) so deutlich wie jeder, der den positiven christlichen Glauben in seinem Leben erfahren hat. Aber die Gefahr liegt nicht in der Durchforschung der Religion selbst, sondern in ihrem evolutionistischen Verständnis, demzufolge die darwinistischen Prinzipien auf die Geschichte der Religionen angewandt werden (S. 175). „Nicht nur soll nach der modernen Religionsgeschichte das Rohe, Sinnliche und Materielle den Ausgangspunkt aller Religion bilden, aus dem dann allmählich durch ‚Entwicklung' die

höheren Formen der Religion hervorgehen, auch die ganze geschichtliche Entfaltung eines Volkes wird abhängig gemacht von seinen wirtschaftlichen Verhältnissen oder von der physischen Konstitution" usw. In dieser Betrachtungsweise liegt auch Wahres, und es werden sich der Probleme, welche die geschichtliche Betrachtung des Christentums bringt, weit mehr zeigen, „als man heute sieht" (S. 175). Der Aufschwung der religionsgeschichtlichen Forschung wird mit Freuden begrüßt und zur Mitarbeit wird aufgefordert, vor allem damit „die große Unklarheit und die Neigung zu überraschenden Konsequenzen überwunden wird" (S. 339).

Auch in dieser freundlichen Beurteilung der Religionsgeschichte und Religionswissenschaft ist Seeberg durchaus modern und dem neuen weiten historischen Blick öffnet er sich ganz. Er lehnt als positiver Theologe natürlich die irrtümliche Formel ab, daß die große Entwicklung des geistigen Lebens selbst die Offenbarung ist, findet aber ihre Umkehrung richtig: die Offenbarung selbst ist Entwicklung (S. 302f.).

Die Differenz zwischen „rechts" und „links" in der Stellung zum Zentrum des Christentums darf alsdann ebenso wenig verwischt werden, und es ist angezeigt, darauf zu achten, daß sie aufs deutlichste betont wird. Sieht man von kleinen Nuancen ab und prägt man die Formen nach Th. Kaftans Rezept scharf aus, so heißt es „rechts": Jesus ist der Mensch gewordene Logos, der ewige Gottessohn unter Menschen wandelnd, der selber von Art und Herkunft Gott ist, noch heute auf lebendige Weise in seiner Allmacht fortwirkt und in realer Allgegenwart seine göttlichen Kräfte betätigt; und es heißt „links": Jesus ist das erste und vollkommenste Gotteskind gewesen, ein besonders genialer religiöser Heros, den Gott zum Organ

erkor, um in ihm der Welt seinen Willen zu zeigen, und der wegen seiner bedeutsamen Stellung im geschichtlichen Religionsverlauf noch heute das regste Interesse erweckt, wodurch sein geistiges Fortleben in der Erinnerung und Achtung gesichert ist. — Sind dies die beiden Auffassungen, die sich betreffs der Person Jesu gegenüberstehen, und dürfen wir Th. Kaftans Maßstab anwenden, daß sich an der Anschauung von Jesus die Theologie als altgläubige oder als neugläubige dokumentiert: so ist keine Frage, daß Seebergs Theologie die „altgläubige" ist. Er selbst weiß in seiner offenbarungsmäßigen Auffassung von Jesus Christus die Grenze, welche dem Eingang der verbildeten und verbildenden Moderne in theologische Vorstellungen gezogen wird. Wir führten sein bezügliches Wort schon an, daß Jesus selbst das Evangelium ist, welches er brachte, und daß man diesen Satz nicht „herabmildern" darf.

So haben denn auch die besten Ausführungen über Seebergs Theologie, die ich gelesen, diejenigen von Christlieb[1]), diesen Theologen entschieden auf die Seite der positiven Theologie gestellt und ihn ausdrücklich von der Richtung der Vermittlungstheologie freigesprochen, — freilich indem Christlieb von seinem andersartigen Standpunkte aus einzelne nichtpositive Punkte herausstellt und das Moderne ihm nur in verkürztem Maße zuzusprechen vermag. Seeberg stellt sich eben dadurch jeder „vermittelnden" theologischen Denkweise entgegen, daß er sowohl das reduzierende als auch das apokopierende apologetische Verfahren ablehnt,

[1]) Sowohl in dem schon erwähnten Aufsatz in „Protest. Monatsblätter" 1904, Heft 11, als auch in dem Artikel „Ist R. Seebergs Theologie modern und positiv zugleich?" in der „Studierstube" 1905, Heft 4, besonders S. 196.

höheren Formen der Religion hervorgehen, auch die ganze geschichtliche Entfaltung eines Volkes wird abhängig gemacht von seinen wirtschaftlichen Verhältnissen oder von der physischen Konstitution" usw. In dieser Betrachtungsweise liegt auch Wahres, und es werden sich der Probleme, welche die geschichtliche Betrachtung des Christentums bringt, weit mehr zeigen, „als man heute sieht" (S. 175). Der Aufschwung der religionsgeschichtlichen Forschung wird mit Freuden begrüßt und zur Mitarbeit wird aufgefordert, vor allem damit „die große Unklarheit und die Neigung zu überraschenden Konsequenzen überwunden wird" (S. 339).

Auch in dieser freundlichen Beurteilung der Religionsgeschichte und Religionswissenschaft ist Seeberg durchaus modern und dem neuen weiten historischen Blick öffnet er sich ganz. Er lehnt als positiver Theologe natürlich die irrtümliche Formel ab, daß die große Entwicklung des geistigen Lebens selbst die Offenbarung ist, findet aber ihre Umkehrung richtig: die Offenbarung selbst ist Entwicklung (S. 302 f.).

Die Differenz zwischen „rechts" und „links" in der Stellung zum Zentrum des Christentums darf alsdann ebenso wenig verwischt werden, und es ist angezeigt, darauf zu achten, daß sie aufs deutlichste betont wird. Sieht man von kleinen Nuancen ab und prägt man die Formen nach Th. Kaftans Rezept scharf aus, so heißt es „rechts": Jesus ist der Mensch gewordene Logos, der ewige Gottessohn unter Menschen wandelnd, der selber von Art und Herkunft Gott ist, noch heute auf lebendige Weise in seiner Allmacht fortwirkt und in realer Allgegenwart seine göttlichen Kräfte betätigt; und es heißt „links": Jesus ist das erste und vollkommenste Gotteskind gewesen, ein besonders genialer religiöser Heros, den Gott zum Organ

erkor, um in ihm der Welt seinen Willen zu zeigen, und der wegen seiner bedeutsamen Stellung im geschichtlichen Religionsverlauf noch heute das regste Interesse erweckt, wodurch sein geistiges Fortleben in der Erinnerung und Achtung gesichert ist. — Sind dies die beiden Auffassungen, die sich betreffs der Person Jesu gegenüberstehen, und dürfen wir Th. Kaftans Maßstab anwenden, daß sich an der Anschauung von Jesus die Theologie als altgläubige oder als neugläubige dokumentiert: so ist keine Frage, daß Seebergs Theologie die „altgläubige" ist. Er selbst weiß in seiner offenbarungsmäßigen Auffassung von Jesus Christus die Grenze, welche dem Eingang der verbildeten und verbildenden Moderne in theologische Vorstellungen gezogen wird. Wir führten sein bezügliches Wort schon an, daß Jesus selbst das Evangelium ist, welches er brachte, und daß man diesen Satz nicht „herabmildern" darf.

So haben denn auch die besten Ausführungen über Seebergs Theologie, die ich gelesen, diejenigen von Christlieb[1]), diesen Theologen entschieden auf die Seite der positiven Theologie gestellt und ihn ausdrücklich von der Richtung der Vermittlungstheologie freigesprochen, — freilich indem Christlieb von seinem andersartigen Standpunkte aus einzelne nichtpositive Punkte herausstellt und das Moderne ihm nur in verkürztem Maße zuzusprechen vermag. Seeberg stellt sich eben dadurch jeder „vermittelnden" theologischen Denkweise entgegen, daß er sowohl das reduzierende als auch das apokopierende apologetische Verfahren ablehnt,

---

[1]) Sowohl in dem schon erwähnten Aufsatz in „Protest. Monatsblätter" 1904, Heft 11, als auch in dem Artikel „Ist R. Seebergs Theologie modern und positiv zugleich?" in der „Studierstube" 1905, Heft 4, besonders S. 196.

höheren Formen der Religion hervorgehen, auch die ganze geschichtliche Entfaltung eines Volkes wird abhängig gemacht von seinen wirtschaftlichen Verhältnissen oder von der physischen Konstitution" usw. In dieser Betrachtungsweise liegt auch Wahres, und es werden sich der Probleme, welche die geschichtliche Betrachtung des Christentums bringt, weit mehr zeigen, „als man heute sieht" (S. 175). Der Aufschwung der religionsgeschichtlichen Forschung wird mit Freuden begrüßt und zur Mitarbeit wird aufgefordert, vor allem damit „die große Unklarheit und die Neigung zu überraschenden Konsequenzen überwunden wird" (S. 339).

Auch in dieser freundlichen Beurteilung der Religionsgeschichte und Religionswissenschaft ist Seeberg durchaus modern und dem neuen weiten historischen Blick öffnet er sich ganz. Er lehnt als positiver Theologe natürlich die irrtümliche Formel ab, daß die große Entwicklung des geistigen Lebens selbst die Offenbarung ist, findet aber ihre Umkehrung richtig: die Offenbarung selbst ist Entwicklung (S. 302f.).

Die Differenz zwischen „rechts" und „links" in der Stellung zum Zentrum des Christentums darf alsdann ebenso wenig verwischt werden, und es ist angezeigt, darauf zu achten, daß sie aufs deutlichste betont wird. Sieht man von kleinen Nuancen ab und prägt man die Formen nach Th. Kaftans Rezept scharf aus, so heißt es „rechts": Jesus ist der Mensch gewordene Logos, der ewige Gottessohn unter Menschen wandelnd, der selber von Art und Herkunft Gott ist, noch heute auf lebendige Weise in seiner Allmacht fortwirkt und in realer Allgegenwart seine göttlichen Kräfte betätigt; und es heißt „links": Jesus ist das erste und vollkommenste Gotteskind gewesen, ein besonders genialer religiöser Heros, den Gott zum Organ

erkor, um in ihm der Welt seinen Willen zu zeigen, und der wegen seiner bedeutsamen Stellung im geschichtlichen Religionsverlauf noch heute das regste Interesse erweckt, wodurch sein geistiges Fortleben in der Erinnerung und Achtung gesichert ist. — Sind dies die beiden Auffassungen, die sich betreffs der Person Jesu gegenüberstehen, und dürfen wir Th. Kaftans Maßstab anwenden, daß sich an der Anschauung von Jesus die Theologie als altgläubige oder als neugläubige dokumentiert: so ist keine Frage, daß Seebergs Theologie die „altgläubige“ ist. Er selbst weiß in seiner offenbarungsmäßigen Auffassung von Jesus Christus die Grenze, welche dem Eingang der verbildeten und verbildenden Moderne in theologische Vorstellungen gezogen wird. Wir führten sein bezügliches Wort schon an, daß Jesus selbst das Evangelium ist, welches er brachte, und daß man diesen Satz nicht „herabmildern“ darf.

So haben denn auch die besten Ausführungen über Seebergs Theologie, die ich gelesen, diejenigen von Christlieb[1]), diesen Theologen entschieden auf die Seite der positiven Theologie gestellt und ihn ausdrücklich von der Richtung der Vermittlungstheologie freigesprochen, — freilich indem Christlieb von seinem andersartigen Standpunkte aus einzelne nichtpositive Punkte herausstellt und das Moderne ihm nur in verkürztem Maße zuzusprechen vermag. Seeberg stellt sich eben dadurch jeder „vermittelnden“ theologischen Denkweise entgegen, daß er sowohl das reduzierende als auch das apokopierende apologetische Verfahren ablehnt,

---

[1]) Sowohl in dem schon erwähnten Aufsatz in „Protest. Monatsblätter“ 1904, Heft 11, als auch in dem Artikel „Ist R. Seebergs Theologie modern und positiv zugleich?“ in der „Studierstube“ 1905, Heft 4, besonders S. 196.

höheren Formen der Religion hervorgehen, auch die ganze geschichtliche Entfaltung eines Volkes wird abhängig gemacht von seinen wirtschaftlichen Verhältnissen oder von der physischen Konstitution" usw. In dieser Betrachtungsweise liegt auch Wahres, und es werden sich der Probleme, welche die geschichtliche Betrachtung des Christentums bringt, weit mehr zeigen, „als man heute sieht" (S. 175). Der Aufschwung der religionsgeschichtlichen Forschung wird mit Freuden begrüßt und zur Mitarbeit wird aufgefordert, vor allem damit „die große Unklarheit und die Neigung zu überraschenden Konsequenzen überwunden wird" (S. 339).

Auch in dieser freundlichen Beurteilung der Religionsgeschichte und Religionswissenschaft ist Seeberg durchaus modern und dem neuen weiten historischen Blick öffnet er sich ganz. Er lehnt als positiver Theologe natürlich die irrtümliche Formel ab, daß die große Entwicklung des geistigen Lebens selbst die Offenbarung ist, findet aber ihre Umkehrung richtig: die Offenbarung selbst ist Entwicklung (S. 302f.).

Die Differenz zwischen „rechts" und „links" in der Stellung zum Zentrum des Christentums darf alsdann ebenso wenig verwischt werden, und es ist angezeigt, darauf zu achten, daß sie aufs deutlichste betont wird. Sieht man von kleinen Nuancen ab und prägt man die Formen nach Th. Kaftans Rezept scharf aus, so heißt es „rechts": Jesus ist der Mensch gewordene Logos, der ewige Gottessohn unter Menschen wandelnd, der selber von Art und Herkunft Gott ist, noch heute auf lebendige Weise in seiner Allmacht fortwirkt und in realer Allgegenwart seine göttlichen Kräfte betätigt; und es heißt „links": Jesus ist das erste und vollkommenste Gotteskind gewesen, ein besonders genialer religiöser Heros, den Gott zum Organ

kor, um in ihm der Welt seinen Willen zu zeigen, ıd der wegen seiner bedeutsamen Stellung im gehichtlichen Religionsverlauf noch heute das regste teresse erweckt, wodurch sein geistiges Fortleben in :r Erinnerung und Achtung gesichert ist. — Sind es die beiden Auffassungen, die sich betreffs der :rson Jesu gegenüberstehen, und dürfen wir Th. Kaftans aßstab anwenden, daß sich an der Anschauung von sus die Theologie als altgläubige oder als neugläubige ›kumentiert: so ist keine Frage, daß Seebergs Theogie die „altgläubige" ist. Er selbst weiß in seiner fenbarungsmäßigen Auffassung von Jesus Christus die renze, welche dem Eingang der verbildeten und verldenden Moderne in theologische Vorstellungen ge›gen wird. Wir führten sein bezügliches Wort schon ı, daß Jesus selbst das Evangelium ist, welches er ·achte, und daß man diesen Satz nicht „herabmildern" ırf.

So haben denn auch die besten Ausführungen ›er Seebergs Theologie, die ich gelesen, diejenigen ›n Christlieb[1]), diesen Theologen entschieden auf die :ite der positiven Theologie gestellt und ihn ausdrück:h von der Richtung der Vermittlungstheologie freige›rochen, — freilich indem Christlieb von seinem anders·tigen Standpunkte aus einzelne nichtpositive Punkte :rausstellt und das Moderne ihm nur in verkürztem aße zuzusprechen vermag. Seeberg stellt sich eben ıdurch jeder „vermittelnden" theologischen Denkweise ıtgegen, daß er sowohl das reduzierende als auch ıs apokopierende apologetische Verfahren ablehnt,

[1]) Sowohl in dem schon erwähnten Aufsatz in „Protest. onatsblätter" 1904, Heft 11, als auch in dem Artikel „Ist R. :ebergs Theologie modern und positiv zugleich?" in der „Studierube" 1905, Heft 4, besonders S. 196.

kurz dadurch, daß er jede dogmatische Apologetik verwirft, weil dieselbe stets auf der Bahn einer Vermittlungstheologie wandelt. — Das wird noch einleuchtender, wenn wir auf die von ihm geforderte und befolgte dogmatische Methode selbst sehen.

Diese wird durch die neue Aufgabe bezeichnet, welche Seeberg im Vordergrund einer erfolgreichen Zukunftsarbeit erblickt. Ganz modern empfindend und denkend hat er erkannt, daß es gar nicht Aufgabe der wissenschaftlichen Theologie sein kann, die alten Formen des Dogmas zu rechtfertigen und sie zum Objekt der Arbeit zu machen, sondern daß vielmehr das Schwergewicht moderner Dogmatik in dem Nachweise liegt, wie der Glaube zu seinen Objekten kommt. Eine Wiederholung der „melanchthonischen“ Dogmatik kann aus diesem Grunde heute nicht mehr gelingen (S. 203), denn sie hat die alten, heute zwecklosen Fragestellungen und geht nur zum geringen Teil über die Scholastik hinaus. Mit jener Frage aber hat die Dogmatik meines Erachtens eine stabile Aufgabe sich gestellt, die ihr bei dem Wechselnden im Verhalten der Theologie bleibt. Denn die Theologie als ganze unterliegt mancherlei Änderungen. Sehr gut hebt Seeberg das hervor: „Ihre wissenschaftliche Aufgabe ist es, die Wahrheit und die Wahrheiten des Christentums in den wechselnden Kulturepochen als Realitäten und als zu Recht bestehend zu erweisen. Sie kann das nicht anders tun als so, daß sie ihrerseits den geistigen Erwerb und die wissenschaftlichen Fortschritte der verschiedenen Zeitalter sich aneignet und sie in Beziehung setzt zum Christentum. Das Christentum bleibt, was es ist, aber die Methoden seiner wissenschaftlichen Erfassung und seines wissenschaftlichen Wahrheitsbeweises wechseln. Dadurch kommt in die theologische Wissen-

schaft ein relatives und wechselndes Element herein gegenüber dem Absoluten und Festen, das die christliche Seele je und je an ihrer Religion erlebt. Das ist die Stärke der Religion und es ist die Schwäche der Theologie, und doch wieder — wenn sie anders ihre Aufgabe recht erfaßt — ihre Stärke." (S. 127f.)

Mit aller Schärfe betont Seeberg hier wie sonst den nicht zu unterschätzenden und gegenüber altem Doktrinarismus gar nicht genug zu versierenden Satz, der nur auf dem Boden der modernen Einsicht ins Wesen der Wissenschaft Bestand hat, den Satz, daß die Theologie, speziell die Dogmatik, immerfort vor Problemen steht und auch in den alten Formulierungen nichts Fertiges und für immer Gültiges sehen kann. Daher hat sie wissenschaftlich zu vertreten, was auch die regsame moderne Gemeinde bewegt, das „den wechselnden Generationen des Christentums eigene heiße Bemühen und Ringen nach dem Wort für den erlebten Geist" (S. 311); nicht ist gesagt: nach dem neuen Wort für das alte Wort! Was religiös in den Christen wird und zu Vorstellungen durchbricht, was in der Christenheit Leben ist, wie in ihr angeschaut und empfunden wird, das muß aufs Wort gebracht werden. Das Wort muß geprägt werden, „das den besonderen Bedürfnissen des modernen Menschen und der geistigen Lage der Zeit entspricht".

So „modern" diese Richtlinie gezogen ist und so viel Persönliches darin zur Auswertung kommt, gerade sie bringt das allem Schwanken überlegene Moment. Das christliche Glauben ist normalerweise ein stetiger Faktor. Wie der Glaube als Funktion die christlichen religiösen Objekte aufnimmt, fühlend und erkennend aneignet, das analysieren und beschreiben und daraufhin die Norm von dem Prozeß und dem Inhalt der

christlichen Glaubenserkenntnis konstruieren, das hat bleibenden Wert. Altehrwürdige membra fidei werden dabei unter die Lupe genommen und daraufhin geprüft, ob und wie sie der christlichen Erkenntnis sich einfügen.

Ich kann der Kritik Christliebs nicht beistimmen, daß Seeberg zu positiv sei und darum nicht rein wissenschaftlich vorgehe. Dies Urteil könnte nur dort bestehen, wo man sich von der in Christus uns gewordenen göttlichen Offenbarung nicht hat überzeugen können. Um des Festhaltens der göttlichen Offenbarung willen kann man einem Theologen weder zuviel Positivität noch zuwenig Wissenschaftlichkeit zusprechen. Und die „Kirchlichkeit" seiner Theologie hat Seeberg, wie wir oben sahen, ausdrücklich von der Möglichkeit der wissenschaftlichen Begründung des kirchlichen Glaubenstenors abhängig gemacht, und zudem hätte Christlieb beachten sollen, daß Seeberg nicht bloß von einem Zusammenhang mit der gewordenen, sondern vor allem mit der werdenden Kirche spricht (S. 317). Die Überzeugtheit von der christlichen Offenbarung jedoch haben wir im I. Abschnitt den Voraussetzungen jeder theologischen Arbeit einreihen müssen, aber auch das mit dem Vorbehalt, daß im Lauf der wissenschaftlichen Arbeit selbst diese Voraussetzung immer neu begründet werde und daß das Problem von Offenbarung und Geschichte für uns nicht schwindet.

Mit der Offenbarung aber will Seeberg, da sie nicht eine Summa doctrinae ist, in freier historischer Anschauung schalten, und nicht bietet ihm das kirchliche Verständnis derselben eine Grenze. Denn er geht von der Erkenntnis aus: „In jedem Zeitalter erlebt die Seele an der Offenbarung Neues und Besonderes, in der Seele wird die Offenbarung um

geschmolzen und neu geboren."[1]) Er fügt bei, wie eine Fülle von Problemen sich bei dieser Anschauungsweise sofort ergeben.

Die Aufgabe, daß festzustellen sei, wie der Glaube an seine Objekte herankommt, und die Einsicht in die Wichtigkeit davon, daß in der Seele die Offenbarung zu individuellem wie gemeinschaftlichem Lebenswert umgeschmolzen wird — damit ist dasjenige bezeichnet, was ich an seiner dogmatischen Methode besonders großartig und modern finde. Wenige haben sich in der Dogmatik so völlig von der intellektualistischen Behandlung der Dogmen abgewendet wie er, der nicht bloß eine theologische Erkenntnistheorie, sondern als erstes „die psychologische Beobachtung der religiösen Phänomene" verlangt (S. 314). Eine besondere Aufgabe der systematischen Theologie ist die, „dem Leben zum Wort zu verhelfen und es dadurch bewußt und wirkungskräftig zu machen" (S. 317f.).

So hat er in den „Grundwahrheiten" das Beispiel zu geben versucht, wie auf ein psychologisches Verständnis des Glaubensbesitzes und auf die Erfassung des religiösen Glaubens und der in ihm betätigten eigenartigen Erkenntnis hingearbeitet werden könne. Nirgends ist sein Absehen darauf gerichtet, alte Sätze und Formulare zu halten; bestimmter als er es getan, kann man nicht aussprechen, daß die alten Formeln ersetzt werden müssen. Prinzipiell hat er mit ihnen gebrochen. Um das Evangelium mit seiner ungebrochenen göttlichen Kraft zum Siege zu führen, ist von den alten Ausdrucksformen, die dem Evangelium in der kirchlichen Theologie gegeben wurden, zunächst abgesehen. Er macht den Vorschlag, für das alte,

---

[1]) S. 313. Von mir gesperrt.

aber nicht veraltete Evangelium Jesu Christi die angemessene Ausdrucksweise zu suchen im wissenschaftlichen Durchdringen desselben mit den Mitteln des Erkennens und Denkens unserer heutigen Welt. Vor allem, da es sich in der Theologie nicht um empirische und auch nicht eigentlich um intellektuelle Erkenntnissätze handelt, ist nötig, den Glaubensinhalt zu einer psychologischen Aneignung darzubieten, und das hat Seeberg bisher in einer dem streng fachwissenschaftlichen Rahmen entrückten Gestalt von Vorlesungen durchzuführen gesucht.

Seeberg will durch psychologische Methode, wie man es nennen könnte, die Glaubenssätze zu lebendig empfundenen Glaubenswahrheiten erheben und ihnen das Starre, das jedem Dogma anhaftet und es für das religiöse Erleben untauglich macht, nehmen. Das aber ist die in der modernen Zeit durchaus notwendige Arbeit, welche Theologie zu leisten hat. Dem modernen Wirklichkeitssinn wird man entsprechen, wenn man die Wahrheiten der Dogmen in die Sphäre zurückzuverlegen und in ihr aufzuzeigen versteht, aus der sie genommen sind, der Sphäre des Empfindens göttlicher Kraft. Und dem personalen Individualismus wird Theologie die gewünschten Dienste tun, wenn sie eben dieselben Wahrheiten in dem Maße als personale Güter, als Eigentum persönlichen Erlebens hinzustellen vermag, daß das freie selbstbewußte Individuum im Eindringen ins Verständnis derselben eine befriedigende Selbsttätigkeit und ein gehobenes Selbstbewußtsein erfährt.

Von einigen freilich, die am alten Schema hängen und die Forderung einer modernen Theologie nicht in ihre Einsicht aufgenommen haben, ist das in diesem Sinn verwendete Bemühen Seebergs mißverstanden

worden, als werde der Glaube, wenn er die Ketten abstreifen darf, um ins bürgerliche Leben mit neuer Tatkraft zurückzukehren, vogelfrei. Weil — was bei solchem Bemühen unvermeidlich — die alten Gefäße oft zu Scherben zerbrechen, deshalb hat man den alten Glauben selbst in Gefahr gesehen. Auf E. Schäders Einwürfe hat Seeberg unter anderem geantwortet: „Man ist so gewöhnt daran, sich in seinem Denken mit dem Menschen Jesus abzufinden, daß man die Gottheit ihm eigentlich nur wie eine Aureole oder ein Amtsgewand umhängt. Kommt dann jemand, der wirklich ernst macht mit der Gottheit des Herrn Christus, so verstehen ihn die Hüter der Rechtgläubigkeit selbst nicht mehr." [1])

Was aber nun das großzügige Verhältnis von Seebergs und Kaftans Entwurf einer neuen positiven Theologie anlangt, so sind sich beide viel näher, als der zwischen Kaftan und Grützmacher geführte Streit annehmen zu lassen schien. Durch des letzteren Angriffe und Entgegenstellungen war Kaftan allerdings dazu genötigt, auch seinerseits den Gegensatz scharf zu beleuchten, der zwischen ihm und Grützmacher besteht, wobei freilich auch die nach Seeberg hin zu ziehenden Differenzlinien erwähnt wurden. So konnte Kaftan die Diskussion damit schließen, daß moderne positive Theologie und moderne Theologie des alten Glaubens einander schroff gegenüberstehen. Von jener konnte er auf Grund von Grützmachers Erörterungen sagen, sie gehe die Bahnen des gewohnten Denkens und Urteilens und werde folglich von unseren positiven Kreisen viel leichter verstanden, von dieser aber, daß sie ihren Jüngern zumute, sich in eine ganz andere

[1]) Evangelische Kirchenzeitung 1904, Nr. 1, Sp. 6.

Fragestellung zu schicken.[1]) Gegen Seeberg trifft dies alles nicht zu, und Kaftan hätte doch gut getan, in seiner Replik wider Grützmacher auch auf Seebergs Ausführungen gründlich einzugehen. Im Grunde vertritt Seeberg dieselbe Forderung wie Kaftan, nur in wissenschaftlicherer Form, namentlich mit uneingeschränkter Behauptung der religions- und bibelhistorischen Untersuchungen, mit wirklich neuen Motiven, Vorschlägen, Fragestellungen, mit einer neuen Methode und — was allerdings ein folgenschweres Auseinandergehen ist — mit Ablehnung der Ritschlschen Erkenntnistheorie, welch letztere Kaftan als integrierenden Bestandteil seiner neuen Theologie angibt. Beide aber sind darin durchaus einig, daß es um eine für die weittragende und in mannigfachen Gestalten und Mißgestalten sich durchringende Kulturperiode, die wir heute die moderne nennen, zu gestaltende Theologie zu tun ist und daß es wirklich neue Problemstellungen, Grundzüge neuer Auffassungen und Denkweisen sind, in denen das Wesen der beabsichtigten Zukunftstheologie besteht.

---

4. Moderne positive Theologie nach R. H. Grützmacher.

Grützmacher hat Seebergs Gedanken aufzunehmen und konkreter zu gestalten versucht. Dabei hat er einerseits den Unterschied der modernen positiven Arbeit von der modernen Arbeit in der von Ritschl irgendwie bewußt beeinflußten Theologengruppe scharf herausgestellt, anderseits in manchem Punkte von

[1]) Vgl. Allgemeine evang.-luther. Kirchenztg., 1905, Nr. 47, Sp. 1117.

Seebergs Programm sich erheblich entfernt. Auf dies beides haben wir bei der Erwägung seiner Gedanken Gewicht zu legen. Aber auch gegen Th. Kaftans Entwurf nimmt er Stellung, und er war der erste, der auf eine tiefgreifende Differenz im Grundprinzip zwischen sich und Kaftan nachdrücklich hingewiesen hat. In seinen „Studien“ hatte Grützmacher die wesentliche Übereinstimmung von Seeberg und Kaftan und seine Zustimmung zu dem Ideenkreise beider bekundet. Nachdem dann Kaftans genauer Entwurf der modernen Theologie des alten Glaubens erschienen war, stellten sich große Differenzen heraus, die nach Kaftans früheren Veröffentlichungen nicht in dem Maße zu erwarten gewesen waren, die aber bei der prinzipiellen Verschiedenheit in der beiderseitigen Auffassung der theologischen Aufgabe eine eingehende Erörterung wünschenswert erscheinen ließen. Die Diskussion setzte mit Grützmachers Artikel in Nr. 44 der Allgem. evang.-luth. Kirchenzeitung 1905 ein.

Mit vollem Recht, wenn auch nun seinerseits wieder zu scharf urteilend, verweist Grützmacher auf die enge Begrenzung modernen Geistes, wie sie durch einige neuere Theologen geübt wird, die Goethe und Kant schlichthin als die das moderne Geistesleben bestimmenden Autoritäten preisen; „Goethe, sofern er den Glauben an die menschliche Natur und an ihre Selbstvervollkommnung repräsentiert, Kant, sofern in ihm die möglichste Abwendung von allem Transzendenten, Mystischen, die Rationalität im Denken und Handeln zum Ausdruck kommt“ (Studien II, S. 76). — Grützmachers Abweisung dieser Größen selbst scheint mir nun durchaus beanstandet werden zu müssen, weil in ihr eine Unterschätzung des gewaltigen Fortschrittes liegt, den jene Männer in der Tat unserer ganzen Auf-

fassung von der Welt und Geschichte und den sie der Selbstbesinnung unseres Denkens gebracht haben. Bei der gerechten Beurteilung beider kommt es nicht sowohl darauf an, die sie mit dem aufklärerischen Rationalismus noch verbindenden Motive ins Licht zu setzen, als vielmehr darauf, die bei beiden verschiedenartig und in verschiedener Kombination auftretenden antirationalistischen Richtlinien zu verstehen. Und so vielfach unsere Zeit im Begriffe steht, an einigen sehr wichtigen Punkten Kant zu verlassen (davon später), so gewiß ist doch, daß er noch immer es ist, der die nicht überholte Grundlage unserer Einsicht in die denkende, urteilende Funktion und damit überhaupt die Basis wissenschaftlicher Denkarbeit gegeben hat. Ich würde daher gerade dies sagen — und das wird am späteren Orte näher begründet werden — daß es für die heutige Theologie sehr nötig ist, dem Studium und Verständnis Kants sich mit Vollkraft hinzugeben. Denn ich bin immer mehr zu der Überzeugung gelangt, daß eine wirkliche Einsicht in die bedeutsamen Kantschen Triebkräfte unter uns noch nicht erreicht, geschweige verbreitet und angewandt ist. Als berechtigt aber anerkenne ich Grützmachers Einsprache insofern, als wir allerdings bei „Goethe und Kant" nicht alle Seiten der modernen Bewegung, auch nicht alle schätzenswerten und für uns positiv bedeutsamen zur Genüge kennen lernen und als der Mensch unserer Tage noch sehr viel anderes mit größerem oder geringerem Recht geltend macht, das zwar in jenen beiden Großen nicht irreal war, aber auch nicht zu selbständiger Ausprägung gelangt war. Ein Blick auf die oben ausgeführte Skizze der Moderne wird das unschwer erkennen lassen.

Aber freilich wäre nun zu fragen, ob denn wirklich die von Grützmacher angegriffene Richtung diese anderen

Momente nicht berücksichtige. Mir scheint, man könne ihr das Bestreben nicht absprechen, das mannigfache Verlangen des modernen Menschen mit- und nachzuempfinden. Ja, sie will dasselbe nicht nur begreifen, sondern auch in weitem Maße sich ihm akkommodieren, und was zu beachten ist, dürfte der Grad der Akkommodation sein. Jedoch hat Grützmacher sehr richtig erkannt, daß in das Gesamtbild der Moderne auf jener Seite einige charakteristische Züge nicht eingezeichnet sind. Er zeigt als solche vor allem das Erlösungsbedürfnis und die Sehnsucht nach einer mystischen Erhebung über die nur halbe Wirklichkeit der Erscheinungswelt. Dieser bedeutsame Zug des modernen Geistes schließt aus den modernen Strebungen ausdrücklich das Moment aus, von dem Kaftan als von einem ausgezeichnet modernen alles Gute für die Theologie erwartet, die Abwendung von der Metaphysik. Er ist hier sowohl gegenüber Kaftan im Recht als auch gegenüber W. Schmidt, der in seiner Streitschrift „Die Forderung einer modernen positiven Theologie in kritischer Beleuchtung“ (1906) die Abkehr von der Metaphysik ebenfalls für etwas Modernes ansieht.

Außerdem verweist er darauf, daß es — nach ihm im ausgesprochenen Gegensatz zu Goethe und Kant — ganz andere Kräfte sind, welche auf unser Geistesleben einzuwirken vorwiegend bemüht sind. Er nennt als die wirklichen Führer der geistigen Entwicklung unserer Tage Ibsen, Tolstoi, Gorki, Nietzsche, Sozialismus und Pessimismus, Oskar Wilde und die „Briefe, die ihn nicht erreichten“ — kurz eben diejenigen Typen, welche Kalthoff für die „Religion der Modernen“ die Bausteine liefern läßt. Und das wird man ihm nicht abstreiten, daß der Zeitgeist durch diese Männer weit mehr als durch Goethe und Kant bestimmt ist und

ausgeprägt erscheint. Grützmacher wird auch mit der Beobachtung Recht behalten, daß die Mehrzahl moderner Menschen weit eher für den Mithrakultus zu haben wäre als für eine Kantsche Weltanschauung, und er weist gut darauf hin, daß ein mystischer Zug der Moderne eigentümlich ist. Die vorwiegend optimistische Beurteilung der Moderne, die sich hieran knüpft, verdient alle Beachtung. Sie ist zwar etwas einseitig ausgesprochen, aber jeder weiß selbst, welche Kautelen da beizufügen nötig ist. Nicht eine Verachtung göttlicher Offenbarung — wird uns gesagt — und nicht ein Aufgeben des Sündenbewußtseins äußert sich in der Moderne, sondern ein Zug zur Gottesoffenbarung macht sich in der mystischen Richtung bemerkbar, und das generelle Sündenbewußtsein wird in pessimistischer Lebensanschauung mit der Klage über das Elend aller Zustände verbunden. Wenn auch nicht die positive, bestimmte Offenbarung gewollt wird und das individuelle Sündenbewußtsein fast geschwunden ist, so sind doch hier die Anknüpfungspunkte für eine moderne positive Theologie gegeben. „Keine Abkehr vom Metaphysisch-Mystischen wie bei Kant, sondern eine lebhafte Zuneigung zu allem was Offenbarung irgend welcher mystischen Kräfte aus der oberen Welt verspricht, charakterisiert unsere Zeit . . . . Wer die Mysterien des Mithras oder der Mater Magna wieder erneuern wollte, würde weit mehr Zulauf finden, als ein Begründer ethischer Gesellschaften.“ (S. 79.)

Den hiermit gezogenen Strich im Umriß der Moderne schattiert Grützmacher nun so kräftig aus, daß ihm der Blick für die andere Seite verloren geht. Er meint, den Gedanken eines individualistischen Optimismus und den Glauben an sittliche Selbständigkeit und autonome Lebensregelung nicht als herrschende

nicht erledigt ist — einerseits näher bestimmt werden sollen, was denn unter dem „Dogma“ näher verstanden wird, und anderseits, wie die moderne theologische Arbeit am Verständnis des alten Dogmas zu denken sei. Augenscheinlich ist das Dogma von Grützmacher im weiteren Sinne gemeint, sowie es in der antiken offiziellen theologischen Arbeit zur Aufnahme der theologischen Gedanken der Homousie und der Zweinaturenlehre fortgebildet wurde, also im Sinne der „ökumenisch“ gewordenen kirchlichen Symbole. Da aber scheint es mir gewagt zu sein, ein so rundes und umfassendes Zugeständnis an die alten Bildungen abzugeben. Denn in diesen Bildungen ist doch bereits zu viel „Theologie“ enthalten, als daß sich ohne weiteres sagen ließe, die Grunderkenntnisse seien in einer auch jetzt durchaus noch haltbaren Weise ausgesprochen und bedürften nur zum Zweck „weiterer theologischer Durchführung“ (was heißt dies?), vor allen Dingen aber zum Zweck der „Verteidigung“ einer Umgestaltung und Ausgestaltung. — Die theologische Erkenntnis alter Zeit ist doch so wenig wie die irgend welcher Zeit eine maßgebende Autorität für die nachfolgende wissenschaftliche Arbeit. Ich sage nicht, daß die alte Theologie den Glauben gefälscht hat, aber ich sage auch nicht, daß sie den für alle Zeiten zureichenden Ausdruck für den Glauben gefunden hat. Die alte hellenische Theologie hat eine gewaltige Arbeit geleistet und ihrer Zeit sehr große Dienste getan; ja ich meine, man dürfe unbedenklich sagen, sie habe dem christlichen Glauben eine dem damaligen Verständnis und der damaligen wissenschaftlichen Erkenntnis durchaus entsprechende theologische Formulierung gegeben. Allein — — Theologie und Glaube sind eben doch zwei von einander zu trennende Dinge, obgleich

derart daß er der Moderne nur eine kurze Geltungsspanne zuweist und gleichsam ihr Wesen in einer gewissen Flüchtigkeit und Unstetigkeit ansetzt. Ihm ist das Moderne ein fortwährend Wechselndes im Geistesleben, das nie länger als zwei Generationen anhält. Eben hierauf ist seine Auswahl moderner Typen angelegt, denen allerdings eine längere Dauer kaum beschieden ist, die wir aber eben deshalb lieber als Mode bezeichnen. Dennoch kann ich in den Vorwurf Grützmachers, den er der sogenannten modernen Theologie macht, sie gehe nicht eifrig genug den neuen Motiven der Gegenwartsmenschen nach, suche nicht nach assimilierbaren Elementen und sei deshalb nicht modern genug, nicht einstimmen. Es ist eben, wie schon gesagt wurde, nicht Sache der Theologie, sich mit allen möglichen Ideen der Tagesliteratur auseinanderzusetzen, auch dann nicht, wenn dieselben in gemeinschaftlichem Siegeslauf zum Milieu zusammenwachsen. Theologische Wissenschaft hat eine viel höhere Aufgabe. Sie trifft in ihrer prinzipiellen Stellungnahme auch die Ausgeburten widerchristlicher Anschauungen im Prinzip, eignet sich prinzipiell — aber nicht im Einzelnen — das Brauchbare zu oder verständigt sich prinzipiell mit den brauchbaren Tendenzen. Im allgemeinen sind ja doch derartige Literaturerzeugnisse aus so wenig klaren Gesamtanschauungen entstanden, daß wirkliche Wissenschaft sie nicht der prinzipiellen Behandlung würdigen kann.

Aus diesem unzulänglichen Verständnis der Moderne entsteht in Grützmachers Programmentwurf der Mangel, der ihm auch von Herrmann und Bousset vorgehalten wird, daß die prinzipiellen Aufgaben, welche die Theologie als moderne zu bewältigen hat und wie sie Seeberg deutlich erkannt und aufgezeigt hat, nicht

klar und bewußtvoll gezeichnet sind. Es wird nicht deutlich, welche Stellung die Theologie zu den modernen Strömungen einzunehmen hat.

Im allgemeinen heißt es: „Die Forderung einer modernen positiven Theologie besagt zunächst gar nichts weiter als das Postulat einer *gründlichen Kenntnis* der jeweils modernen Geistesrichtungen auf den verschiedensten Gebieten, einer *eingehenden Auseinandersetzung* mit ihnen und gegebenenfalls einer *begründeten Ablehnung* ihrer Resultate." (S. 56.) Wenn dann behufs der Erläuterung hinzugefügt wird, es liege im Interesse der Theologie, daß diese Ablehnung der modernen Resultate nicht mehr „in der Form erbaulichen Zeugnisses" geschehe, sondern in ernster wissenschaftlicher Arbeit, so ist damit eine umfangreiche Aufgabe für die Theologie gestellt, aber doch eine solche, die sich ihrer ganz überwiegend negativen Behandlung der Moderne von vornherein bewußt ist. Jedoch wird sofort ein anderer Gesichtspunkt hinzugebracht. Nicht nur überwunden werden soll die Moderne, sondern die Theologie „soll in positive Verbindung mit ihr treten, etwas von ihr lernen und aufnehmen" (S. 58). Damit ist das schwere Problem angeschnitten, und hier würde sich nun eine Menge von äußerst schwierigen und mit größter Vorsicht zu behandelnden Fragen und Aufgaben ergeben, auf die Grützmacher nicht eingeht, nicht eingehen kann, da er von den prinzipiellen Grundtrieben des modernen Geisteslebens sich eine klare Anschauung nicht erworben hat. Das Ergebnis ist m. E. zu leicht hergestellt und berücksichtigt nicht in zureichendem Maße die Schwierigkeiten, die gerade an diesem Punkte eben der wissenschaftlichen Auseinandersetzung von christlichem Glauben und modernem Geistesleben erwachsen.

Grützmacher begnügt sich damit, die von einer positiven Theologie zu verwertenden „assimilierbaren Elemente“ aufzuzeigen, von denen jedoch keins ungebrochen aufgenommen werden kann, ein jegliches zuvor zerlegt und gereinigt werden muß. Gewiß ist, wie ich oben angemerkt hatte, eine positive Verwertung der Moderne nicht anders möglich, denn die Moderne ist eben nicht eine christliche Geistesströmung. Aber wenn es sich um nichts anderes handeln soll als um Aufnahme gereinigter Partikelchen moderner Welt- und Lebensauffassung, so ist doch die Gesamtstellung einer in dieser Weise marktenden Theologie zur Moderne eine ganz überwiegend negative, und ich würde anstehen, sie um dieses ihres Verhaltens willen geradezu und in besonderem Maße eine moderne zu nennen. Kommt es doch eigentlich nur darauf an, die betreffenden Züge, welche die Theologie in Rücksicht zieht, gründlich umzugestalten, um mit ihnen überhaupt etwas anfangen zu können. Grützmachers Fehler besteht in dem Suchen nach modernen „Elementen“, d. h. in seiner stofflichen Anschauung der Moderne. Diese Anschauungsweise aber beruht wieder darauf, daß es ihm überhaupt ganz vorwiegend um eine rechte Stellung zu den einzelnen christlichen Dogmen und zu deren Summe ankommt.

Das aber ist es nicht, was Seeberg mit der modernen positiven Theologie erreichen will. Ihm ist es nicht darum zu tun, einige Ansichten und Grundsätze der Moderne in die Theologie aufzunehmen, andere abzulehnen, einige umgemodelt dem System christlichen Glaubenslebens anzugliedern und durch solche von Fall zu Fall rechnende Stellung zur Moderne eine Theologie zu schaffen, die entweder direkt als Wissenschaft oder durch Vermittelung von Predigt und

Unterricht auf den modernen Menschen in christlichem Sinne einzuwirken vermöchte. Vielmehr hat Seeberg die Aufgabe der Theologie innerhalb der modernen Welt in jener großzügigen Art erfaßt, die neue Anschauungsformen und Probleme ans Licht fördert. Im direkten Gegensatz zu einer Betrachtungsweise, die das Wesen der theologischen Arbeit darin sieht, die einzelnen christlichen Glaubenssätze mit einzelnen modernen Dogmen zu vergleichen und die beste Kraft auf ein Zurechtschneiden der letzteren zum Zwecke der Einfügung in das dogmatische System zu verwenden, hat gerade Seeberg die Auffassung der christlichen Anschauung als ganzes in den Vordergrund gestellt. Mit der Atomistik der alten theologischen Schulweisheit hat er vollständig gebrochen, nach welcher das dogmatische System ein kunstvolles Aggregat von Dogmenatomen ist — eine Anschauung, die sich von der Methode der alten Orthodoxie her erhalten hat, zumal da einst der Rationalismus ganz in ihr stecken blieb und die von ihm heraufgeführte kirchliche religiöse Bewegung wiederum den christlichen Glauben unter diesem Schema ansehen lehrte. Nicht dadurch wird eine Theologie modern, daß sie möglichst viele moderne Ideen aufnimmt, und nicht dadurch wird sie unmodern, daß sie die modernen Ideen ablehnt! Sondern eine moderne Theologie ist nach Seeberg eine solche, welche für die Fragestellungen der Moderne ein offenes Verständnis zeigt, und welche die Probleme, die dem modernen Geist bei seiner Weltanschauungsarbeit erstehen, mitempfindet, ihre Veranlassung ergreift, die Motive nachfühlt und mitfühlt und in diesem Gesichtswinkel den ganzen Stoff theologischen Denkens erwägen lernt. Diejenigen Faktoren, welche die Probleme bedingen, klar erkennen, die Probleme selbst mit offenem

Auge betrachten, mit unvoreingenommenem Blicke lösen, das ist Aufgabe der modernen Theologie.

Hat nun auch Grützmacher nicht in diesem Sinn und Umfang das moderne theologische Arbeitsprogramm aufgefaßt, so ist er doch bemüht gewesen, ein Zentralproblem zur Durchführung aufzustellen. Er wählt diejenige Problemstellung, die durch das Aufeinandertreffen von der modernen historischen Anschauungsweise und dem Anspruch des Christentums auf den untrüglichen Wahrheitsgehalt gegeben ist. Er formuliert sie mit den Worten, in denen Seeberg dieses eine sonderlich hervorstechende Problem ausgesprochen hat: Entwicklung und Offenbarung. Der erstere dieser Begriffe ist geeignet, denjenigen Gedanken, der in der modernen Weltanschauung einen hochgestellten Platz einnimmt, zum Ausdrucke zu bringen; in dem anderen sollen wir den alten Grundgedanken des positiven Christentums erblicken. In der Tat ist hiermit eins der allerwichtigsten Probleme bezeichnet, das auch insofern ein durchaus übergreifendes ist, als eine Reihe anderer wichtiger Probleme ihm untergeordnet sind und sich nur in Zusammenhang mit ihm der Lösung entgegenführen lassen.

Die Lösung dieses Problems sieht Grützmacher — und das ist durchaus modern — darin, daß die beiden Begriffe nicht zur Wahl gestellt werden, sondern daß der Gedanke der Entwicklung auch auf Religion und Sittlichkeit, und zwar speziell auf die christliche Religion angewandt wird. In diese Richtung der Anschauung hat uns der Fortschritt wissenschaftlichen Erkennens und Denkens getrieben, und ihr soll Rechnung getragen werden. Dann entsteht die Frage, ob die Offenbarung als absolut feste Größe Bestand haben kann, angesichts der überall auch im geistigen Leben herrschenden Entwicklung. „Ist es nicht eine Illusion der

Offenbarung, daß sie allein unveräußerlich fest sein will mitten in einer sie von allen Seiten umkreisenden Vergänglichkeit und Wandelbarkeit, ist sie nicht selbst nur ein Stück der allgemeinen Entwicklung?" (S. 88.) Er weist nun darauf hin, daß in den Entwicklungsbegriff, wie er in der Naturwissenschaft verwandt wird, neben der rein kausalen Betrachtungsweise neuerdings auch die teleologische sich einzubürgern beginnt, und daß eben der in dieser Weise voll ausgestaltete Entwicklungsbegriff auf die Offenbarung selbst zum Zwecke von deren rechtem Verständnis Anwendung erheischt. In dieser nunmehr modern zu nennenden Auffassung der Offenbarung kommt der historische Charakter der letzteren zum Ausdruck. „Soweit die Entwicklung nichts anderes ist als zusammenhängende Zweckverwirklichung, läßt sie sich also als kongruent mit der der Offenbarung erweisen, und diese Zweckverwirklichung durch die Offenbarung verhält sich nicht etwa nur neutral zu der Zweckverwirklichung in Natur- und Geistesgeschehen, sondern diese ordnet sich jener ein . . . . Die Offenbarung gestattet auf sich zu eine natürliche Entwicklung und innerhalb ihrer selbst eine allmähliche Entfaltung und Erreichung ihres Wesens und höchsten Zweckes", wenn dabei ihre göttliche Herkunft nicht beeinträchtigt, sondern die göttliche Leitung jener Natur- wie dieser Geistesentwicklung eingeschlossen gedacht wird (S. 95 f.).

So zeigt Grützmacher, daß Entwicklung und Offenbarung keine prinzipiellen Gegensätze sind, ohne daß die Offenbarung in der Entwicklung aufgehen soll. Diese Einsicht durch historische und geschichtsphilosophische Studien zu vertiefen und mit ihr weiter zu arbeiten, das ist allerdings eine notwendige Aufgabe moderner Theologie, und ich verstehe Herrmann nicht, da er nicht zu begreifen meint, „was es uns

helfen soll, wenn wir uns selbst und andere darauf hinweisen, daß wir auf unserm Gebiete auch mit dem Entwicklungsbegriff arbeiten können".[1]) Dieses „Arbeiten mit dem Entwicklungsbegriff" ist doch kein äußerliches Hantieren, sondern eine innerliche verständnisvolle Aneignung und eine Umwandlung der ganzen alten Auffassung vom Wesen der göttlichen Offenbarung. Mit ihr wird das Herz der alten Theologie getroffen; eine völlig veränderte Stellung zur nunmehr jeder historischen Betrachtung frei gegebenen heiligen Schrift folgt daraus und ein neues Prinzip für die Beurteilung der allgemeinen Religionsgeschichte. Dieses ist freilich von Grützmacher noch nicht genügend beobachtet und auch in seiner Darstellung der „Hauptprobleme der gegenwärtigen Dogmatik" (Studien II, 1) nur gestreift, indem kurz darauf hingedeutet wird, daß „die Gegenwart und Betätigung des wahren Gottes, der sich nirgends unbezeugt läßt und durch allen Irrwahn hindurchwirkt", auch „in den außerchristlichen Religionen" „subjektive religiöse Gewißheit und Überzeugtheit" hat zustande kommen lassen (S. 16). Wir haben darüber im letzten Abschnitte zu handeln.

Etwas anders steht es mit Grützmachers Beurteilung des Dogmas, die wir aus seiner Auseinandersetzung mit Th. Kaftan erfahren.[2]) Gewiß ist seine Zurückweisung einer neuen Dogmenbildung berechtigt, und auch das läßt sich unterschreiben, daß „das alte Dogma in seinen Grunderkenntnissen, nicht nur in den ihm zugrunde liegenden Glaubensmotiven durchaus noch haltbar" sei. Aber in diesem Zusammenhang hätte — da doch offenbar mit jenen Thesen die Dogmenfrage

---

[1]) In der Zeitschrift für Theologie und Kirche a. a. O., S. 187.

[2]) Allgem. evang.-luth. Kirchenzeitung 1905, Nr. 44, Sp. 1047.

nicht erledigt ist — einerseits näher bestimmt werden sollen, was denn unter dem „Dogma" näher verstanden wird, und anderseits, wie die moderne theologische Arbeit am Verständnis des alten Dogmas zu denken sei. Augenscheinlich ist das Dogma von Grützmacher im weiteren Sinne gemeint, sowie es in der antiken offiziellen theologischen Arbeit zur Aufnahme der theologischen Gedanken der Homousie und der Zweinaturenlehre fortgebildet wurde, also im Sinne der „ökumenisch" gewordenen kirchlichen Symbole. Da aber scheint es mir gewagt zu sein, ein so rundes und umfassendes Zugeständnis an die alten Bildungen abzugeben. Denn in diesen Bildungen ist doch bereits zu viel „Theologie" enthalten, als daß sich ohne weiteres sagen ließe, die Grunderkenntnisse seien in einer auch jetzt durchaus noch haltbaren Weise ausgesprochen und bedürften nur zum Zweck „weiterer theologischer Durchführung" (was heißt dies?), vor allen Dingen aber zum Zweck der „Verteidigung" einer Umgestaltung und Ausgestaltung. — Die theologische Erkenntnis alter Zeit ist doch so wenig wie die irgend welcher Zeit eine maßgebende Autorität für die nachfolgende wissenschaftliche Arbeit. Ich sage nicht, daß die alte Theologie den Glauben gefälscht hat, aber ich sage auch nicht, daß sie den für alle Zeiten zureichenden Ausdruck für den Glauben gefunden hat. Die alte hellenische Theologie hat eine gewaltige Arbeit geleistet und ihrer Zeit sehr große Dienste getan; ja ich meine, man dürfe unbedenklich sagen, sie habe dem christlichen Glauben eine dem damaligen Verständnis und der damaligen wissenschaftlichen Erkenntnis durchaus entsprechende theologische Formulierung gegeben. Allein — — Theologie und Glaube sind eben doch zwei von einander zu trennende Dinge, obgleich

Grützmacher dies gegen die nach seiner Meinung von Kaftan ausgeworfene Kluft zwischen beiden rundweg in Abrede stellt.[1] Theologie ist die wissenschaftliche Arbeit am Verständnis des Christentums, und sie leistet ihre Aufgabe nur unter Rücksichtnahme auf die in ihrer eigenen Entwicklung erkennbare historische Kontinuität, d. h. nur dann, wenn sie sich an die alte theologische Arbeit anschließt und auch die Glaubens- und Erkenntnis-Motive des alten Dogmas zur Untersuchung stellt. Sie erreicht jedoch ihr Ziel nur dann, wenn sie dem lebendigen, persönlich gewordenen Glauben das freie Wort gestattet. Und auch modern vermag sie nur zu sein, wenn sie eben dies beides tut; vor allem wird sie die rechte Weise, das alte Dogma in unsre Zeit herüberzunehmen, nur finden, wenn sie die Motive, welche in der alten Formulierung zum Ausdrucke gekommen sind, mit den Mitteln persönlich-lebendiger Glaubensüberzeugung und in der Denkform unserer Zeit ausprägt. Denn es waren eben schon in der altkirchlichen Theologie jene beiden Arten von Motiven wirksam, die Motive des Glaubens und diejenigen des Erkennens.

---

[1]) a. a. O., Sp. 1046 und 1047.

IV.

Die Prinzipien der modernen Theologie.

1. Dogma und Weltbild, christliche Offenbarung und heilige Schrift.

Im voraufgegangenen Teil habe nicht nur ein ausführliches Referat über die Auffassung der modernen positiven theologischen Aufgabe seitens der Vorkämpfer gegeben, sondern auch meine Stellung zu derselben teils zustimmend, teils abweichend so deutlich erkennen lassen, daß es nicht mehr nötig erscheint, eine Gesamtbeurteilung folgen zu lassen. In großen Zügen ist das, was ich will, gesagt, und nur darin sehe ich jetzt noch meine Aufgabe, in diesem letzten Teil die wichtigsten Probleme, welche die moderne positive Theologie zunächst in Angriff zu nehmen hat, klar zu legen.

Doch sehe ich Veranlassung, mit einer kurzen Erwägung auf die Notwendigkeit einer modernen positiven Theologie zurückzukommen. Es hat nicht an Stimmen gefehlt, die unserer Forderung völlig verständnislos gegenüberstehen. Am weitesten ist wohl im Nichtsehen und Nichtverstehen Dunkmann gegangen, der von allen uns bedrängenden Problemen und Nöten so gut wie nichts zu spüren scheint.[1] —

[1] Dunkmann, Moderne Theologie alten Glaubens. Vortrag, gehalten auf der Berliner Pastoralkonferenz 1906.

Wenn Th. Kaftan ausspricht, daß selbstverständlich auch in der neuen Theologie wie in der alten die wesentlichen Stücke der subjektiven Heilsverwirklichung „Buße, Bekehrung, Erneuerung“ sind, so setzt Dunkmann die Frage entgegen, „wie denn die alte Theologie angesichts dieser wesentlichen Gleichheit Schuld haben kann an der gegenwärtigen Not der Kirche?“[1]) Von der modernen positiven Theologie urteilt er, sie „fordert nichts, als was die Theologen von jeher getan haben, nämlich zeitgemäß zu sein“.[2]) Das wird auch so ausgedrückt: „Unbewußt sind zweifellos von jeher alle Theologen zeitgemäß denkende Männer gewesen.“[3])

Diese Behauptung ist einfach eine historische Unrichtigkeit, und es ist sehr bedauerlich, daß sie der Berliner Pastoralkonferenz vorgetragen wurde. Das sollte doch jeder ehrlich urteilende Theologe unumwunden gestehen, daß es an „zeitgemäßem Denken“ gar zu oft bei Theologen gefehlt hat. Bei ihnen mehr als anderswo; denn sie sind — darüber wurde oben (S. 99ff.) ausführlich gesprochen — einer besonderen Gefahr ausgesetzt, in alten Denkgewohnheiten zu bleiben. Daß schon die altprotestantischen Theologen nicht „zeitgemäß dachten“, sondern „von der antiken Weltanschauung abhängig blieben, weil sie nicht zugleich mit der neuen Auffassung vom Christentum eine neue Auffassung von der Welt besaßen“, und daß selbst auf die Theologen der Reformationsjahre dies Urteil Anwendung findet, darüber möge Dunkmann sich z. B. aus Carl Stanges Schrift über „Das Dogma und

---

[1]) a. a. O., S. 9.
[2]) a. a. O., S. 10; der Sperrdruck von mir.
[3]) a. a. O., S. 21.

seine Beurteilung in der neueren Dogmengeschichte“[1]) unterrichten, der ich die eben angeführten Worte entnommen habe.

Ebenso staunenerregend ist das völlige Mißverständnis der modernen positiven theologischen Aufgabe wie auch der Aufgabe der modernen Theologie des alten Glaubens, das darin sich zeigt, wenn als Folgeerscheinung von der Durchführung beider angegeben wird, das Moderne trete „in Gleichberechtigung, mindestens in Rivalität mit den konstitutiven christlichen Ideen“.[2]) Als ob es sich auch nur im mindesten um Ideen oder um Auswahl unter einzelnen Ideen handelte und nicht vielmehr um Methode der wissenschaftlichen Betrachtung und Erkenntnis! Aber das eben müssen wir so schmerzlich beklagen, daß immer wieder einige in die wissenschaftliche Arbeit eingreifen und andere Arbeit zu kritisieren belieben, die bei ihrer atomistischen Grundanschauung über den Glaubensinhalt den Sinn für die wissenschaftliche Methode einbüßen. Seebergs und Kaftans Programmentwürfe haben wir ziemlich genau kennen gelernt; aus ihnen geht hervor, daß bei ihrer Durchführung nicht im entferntesten an eine Vermischung von christlichen und modernen Ideen gedacht werden kann, sondern um etwas ungleich Höheres und Wichtigeres, um die Änderung der wissenschaftlichen Arbeitsmethode, wie solche von einem Theologen, der der modernen Menschheit dienen will, gefordert werden muß, ja eigentlich für ihn sich von selbst versteht. Aber freilich, mit Seeberg hat sich Dunkmann augenscheinlich nur sehr nebenbei beschäftigt, so daß ihm der Überblick

[1]) Berlin 1898, S. 50 ff.
[2]) Dunkmann, a. a. O., S. 21.

über die Strebungen der modernen positiven Theologie, zu deren Verurteilung er das Wort ergriff, fehlt; und bei Kaftan tritt das Methodische nicht so handgreiflich hervor. Sowohl wegen dieser oberflächlichen Bekanntschaft mit unseren Zielen als auch deshalb, weil jedes Bemühen um ein Verständnis derselben vergeblich gesucht wird, brauchen wir auf einen derartigen Standpunkt, wie Dunkmann ihn vertritt, nicht weiter einzugehen. Auf ein paar seiner einzelnen Bemerkungen kommen wir im späteren Verlauf unserer Darlegungen zu sprechen.[1])

Wie nach unserer Auffassung und Beurteilung der Moderne die allgemeine Stellungnahme der theologischen Wissenschaft zu ihr sich gestalten wird, das ist aus den vorangegangenen Ausführungen deutlich. Wir wollen es aber gegenüber solchen Mißdeutungen wie der eben vernommenen unseren folgenden Erörterungen noch einmal voranstellen.

Wir haben oben auf das Spiel und Gegenspiel hingewiesen, das bei allem Durchdringen von Neuem in Reaktion und Antireaktion mit dem Alten getrieben wird und durch welches das komplizierte Gebilde, das uns als die Moderne entgegentritt und umgibt, entsteht. Wir machten uns klar, daß die Antireaktion der berechtigte Gegentrieb gegen die Überspannung ist, die in der Reaktion gegen das Alte in irgend welchem

[1]) Mit größerem Interesse und mit einigem entgegenkommenden Verständnis hat Wilhelm Schmidt die Absichten unseres Kreises studiert (vgl. seine beiden Schriften: „Die Forderung einer modernen positiven Theologie in kritischer Beleuchtung" und „Moderne Theologie des alten Glaubens in kritischer Beleuchtung" 1906). Doch gehört auch Schmidt zu denen, die sich für die Forderung moderner Theologie nicht erwärmen können.

Maße sich immer zeigt. Erscheint uns die Reaktion gegen das Alte zunächst als der Hauptstrom der Moderne, so ist doch zugleich klar, daß in der Moderne selbst, bewußt oder unbewußt, die Gegenstimmung gegen den Haupttrieb alsbald als ein wichtiger, unveräußerlicher Faktor enthalten ist. Diese eigentümliche Zusammensetzung der Moderne, dieser Kontrast in ihrem Wesen selbst muß natürlich berücksichtigt werden, wenn es sich um die grundsätzliche Stellung der Theologie zur Moderne handelt. Die Moderne selbst fordert um dieses ihres zusammengesetzten, zum Teil paradox zusammengewebten Wesens willen von einer ernsten Wissenschaft, daß sie sich nicht ohne weiteres dem Hauptstrom überläßt; sie mutet ihr auch nicht zu, auf diesen Hauptstrom rundweg zustimmende Beziehung zu nehmen. Das wäre eben gegen das Wesen und die Triebfülle der Moderne, die in sich selbst auch diejenigen Triebkräfte erzeugt und als wesenhaft in sich nährt, welche zum Hauptstrom, und das heißt, zu den eigentlich markanten Zügen und recht vitalen Tendenzen verneinend sich stellen.

Das eine ist also ganz klar: man kann die Theologie nicht einfach in den Rahmen des oder eines Hauptzuges oder der Hauptzüge hineinspannen und meinen, dadurch moderne Wissenschaft zu treiben. Man könnte vielmehr damit, weil einseitig dem übertreibenden Hauptzuge nachgehend, recht unmodern werden. Noch weniger kann man die Theologie in die Rahmen der verschiedenen Züge zugleich einspannen, denn das wäre keine einheitliche Arbeit und sie beruhte nicht auf einheitlicher Anschauung. Die Theologie kann moderne Wissenschaft nur dann bleiben, wenn sie in ruhiger, besonnener Überlegung nicht bloß an

der modernen Reaktion gegen das Alte teilnimmt, sondern zugleich an der diesen Trieb begleitenden und korrigierenden Antireaktion.

Wenn wir so die Moderne kritisieren und ihre zum Teil ganz heterogenen Momente scheiden, so finden wir uns in völliger Übereinstimmung mit ihr; denn sie selbst eklektisch zu bejahen unter Zugrundelegung oder Anerkennung der wirklich modernen Motive, dazu fordert sie eben auf, und sie stellt damit dem wissenschaftlichen Arbeiter eine höchst subtile Aufgabe. Wir gelangen zu einer zustimmenden Würdigung des Personalismus oder Individualismus in Sachen religiöser Überzeugung und sittlicher Entschließung, zur Verwendung oder Berücksichtigung der Empirie in der Erforschung von Natur- und Geschichtsleben und zur Anerkennung der von der Subjektivität des Geistesvermögens gezogenen Schranken im Erkennen und Denken. Wir erblicken von hier aus ein weites Feld von Problemen und Aufgaben, zu dessen Bearbeitung Generationen die Hand bieten müssen. Fertig ist nach unserer Meinung nichts, alles ist noch im Werden; wie viel auch schon geleistet ist, es ist Stückwerk. Dabei ist der weitaus größte Komplex von Aufgaben, Fragestellungen, Zielen der gesamten Theologie, die überhaupt modern ist oder sein will, gemeinsam, der positiven und der liberalen in gleicher Weise zugehörig. Aber was man mit diesen beiden für theologische Richtungen gebräuchlichen Vokabeln zu bezeichnen pflegt, das zeigt auch auf eine Differenz der wissenschaftlichen Interessen und muß im Folgenden mit zur Sprache kommen.

Niemand, der die Segnungen der christlichen Heilsgüter an sich erfahren, kann einen Augenblick darüber

im Zweifel sein, daß der christliche Glaube nicht durch von außen an den Menschen herantretende Seelenbearbeitung entsteht, so sehr auch solche Arbeit behilflich sein kann, die Richtung des Menschen auf die Aufnahme der göttlichen Offenbarung zu fördern. Der Glaube ist ein Geschehnis im Menschengeist, und wer ihn erlebt, der weiß sich unmittelbar von Gott berührt und spürt seines heiligen Geistes Kraft. In dieser Weise haben alle, die wir gern groß nennen möchten im Gottesreich, ihre Glaubenserfahrung empfunden und beschrieben. Und eine Theologie steht nur dann fest auf dem christlichen Boden, wenn sie diese Tatsache der christlich-religiösen Erfahrung unentwegt im Auge behält. Das hat man nun 'zwar schon in der ersten Christenheit nicht anders gewußt, und die alte Theologie hat das auch in ihrer Weise immer behauptet. Und doch ist so viel Intellektualismus im Lauf der Zeiten durch Theologisieren daran gesetzt worden, daß diese Einsicht in dem Fortgang theologischer Arbeit vielfach arg verdunkelt ward. Eine Frucht des seit der Renaissance und Reformation sich durchringenden Individualismus oder Personalismus ist es, wenn die Menschen unserer Tage diesen wahren Sachverhalt wieder mehr und mehr inne werden und wenn die Theologie mit aller Schärfe aus dieser Eigenart des christlichen Glaubenslebens ihre Forderungen ableitet. Die Theologie wird in diesem Punkte modern, wenn sie auf das urchristliche Bewußtsein der Unmittelbarkeit und persönlichen Innerlichkeit des Glaubens zurückgeht.

Das hat nun die weittragendsten Folgen für die Beurteilung des alten Dogmenbestandes. Hier muß der theologischen Arbeit als oberster Satz feststehen, daß die Erreichung des Assensus zum dogmatischen

Satz weder ihr Anfang noch ihr Ziel sein darf. Alle moderne Theologie dürfte darin eins sein, daß der Rückgang auf die Art, wie Luther und Paulus ihren Glauben besaßen, der wissenschaftlichen Arbeit der Theologie den rechten Pfad zeigen muß. In der Tat wird eben dies in der Gegenwart mit besonderem Eifer betont.

Glaube wird erlebt, und ein Glaubenssatz ist das Ergebnis der Reflexion über das Erlebnis. Doch damit ist die Frage des Dogmas nicht gelöst. Wäre hiermit alles Erforderliche gesagt, wäre nichts über den Ursprung des Erlebnisses und nichts über die Notwendigkeit jener Reflexion hinzuzufügen, so könnte der Schluß lauten, entweder, jeder möge seine eigenen Dogmen bilden wie er wolle, oder, er brauche dies auch nicht zu tun, sondern könne, ohne Reflexion, dogmenlos religiös sein — wie ja oft genug mit mehr oder weniger Selbstbewußtsein, Mut und Klarheit die Forderung eines „undogmatischen Christentums" ausgesprochen ist.

Kann ein Christ diese letzterwähnte Position einnehmen? Das meinen auch, um einmal Kaftans Ausdruck zu gebrauchen, die „neugläubigen Theologen" nicht. Wer diese Parole ausgibt, steht in der Regel ganz abseits oder wird in der Folge ausgeschieden. Auch die „Neugläubigen" können sich zu solcher Meinung nie ernstlich herbeilassen, weil sie von dem historischen Charakter des Christentums zu sicher durchdrungen sind und von diesem historischen Christentum nicht abzugehen gewillt sind. Auch die „neugläubige Theologie" ist der Ansicht, daß eine historische Religion wie die christliche ihren Glaubensgehalt in Form von, aus dem Verständnis der im Glauben ergriffenen historischen Offenbarung sich ergebenden, Dogmen niederlegen muß. Undogmatisches Christentum gilt mit vollem

Recht bei der überwiegenden Mehrzahl von ihnen als ein Widerspruch in sich selbst. Die von ihm reden möchten, können sich nicht Geltung verschaffen. Der Wert, den die historische Begründung und der gesamte geschichtliche Charakter der Religion für die Religiosität der christlichen Gemeinde hat, läßt sich in bestimmten Kategorien der Glaubensvorstellung zum Ausdruck bringen, und persönlicher überzeugter Glaube verlangt, daß dies geschehe.

Nun aber ist es nicht dabei geblieben, daß man unter Geltendmachung des berechtigten und heilsamen religiösen Individualismus im Glaubenserlebnis die Innerlichkeit religiösen Fühlens und Vorstellens förderte; sondern man hat auch die Erkenntnis der religiösen Objekte dem subjektiven Individualismus frei gegeben, man ist von der historischen Basis zu einer subjektivistischen religiösen Meinungsbildung fortgeschritten; und dies ist gerade das charakteristische Bestreben solcher jüngerer Theologen, die irgendwie noch ziemlich fest auf Ritschl zu fußen meinen. Allein gerade Albrecht Ritschl hat immer daran erinnert, daß der christliche Glaube Gemeindeglaube ist. Es war in Ritschls Position eine ganz bestimmte Stellung gegen überspannten Individualismus in Sachen der Glaubensmeinung enthalten. So sehr er den subjektiven (praktischen) Charakter der religiösen Erkenntnis betonte, so sehr wehrte er auf der andern Seite dem individualistischen Subjektivismus. Welch ein Abfall von Ritschls Position und welch ein Rückgang auf unbestimmten Grund ist es, wenn nun unter den Neueren, die sich zu den von Ritschl ausgegangenen oder von ihm hervorragend beeinflußten Theologen zählen, solche Männer auftreten und mit Hochdruck arbeiten, die allein der subjektiv-individuellen Erkenntnis, die der Glaube voll-

zieht, religiösen Wert beilegen und darauf pochen, daß sie eben hiermit das wahre Wesen der Religion zum Ausdruck brächten!

Ich zitiere hier bloß das Wort eines Älteren, Herrmanns, das er gerade in der Verhandlung über die moderne positive Theologie geschrieben. Er weist auf die Tatsache hin, daß „im Luthertum die geschichtlich notwendige Illusion der reinen Lehre das religiöse Verständnis so abgestumpft hat, daß jenes für den religiös Lebendigen selbstverständliche wenigstens in der Theologie nicht zum Ausdruck gelangte". Er fordert demgegenüber, daß dem Erlebnis die Bahn wieder frei gemacht werde. Wir stimmen mit ihm überein, wenn er sagt, nur dann sei Hoffnung, daß die gebrochenen Seelen, die sich nicht aufzurichten vermögen und in der Unfähigkeit zu wirklicher Reue vergehen, aus dieser ihrer drückenden Erkenntnis zum Anfang eines neuen Lebens geführt werden. Dann aber schließt er diese Gedankenreihe so ab: „Weil es subjektive Erkenntnis ist, die nur (!) den einzelnen betrifft, ist es unmöglich, sie durch Gedanken überwinden zu wollen, die man mit Recht oder Unrecht als allgemeingültig ansieht. Das Gegenteil eines eigenen Erlebnisses kann ich mir nicht durch einen allgemeingültigen Gedanken zur Wirklichkeit machen. Daß das doch gehe, ist der allem Dogma zugrunde liegende, aber auch von den meisten Gegnern des Dogmas kultivierte uralte Irrtum. Eine als allgemeingültig hingestellte Heilslehre soll uns, wenn wir sie annehmen, von einem Unheil, das wir selbst erleben, befreien. Dieser Irrtum der alten Kirche ist als ein verhängnisvolles Erbe vom Protestantismus übernommen." [1]) —

---

[1]) a. a. O., Zeitschr. für Theol. u. Kirche 1906, S. 201—203.

Herrmann steht nicht im Verdacht, zu den Subjektivisten innerhalb des von Ritschl in hervorragendem Maße beeinflußten Theologenkreises zu gehören; seine Grundanschauung von der Religion und seine Grundlegung des religiösen Erkennens unterscheiden sich ja von manchen Theorien seiner theologischen Freunde durch ihre objektive Tendenz. Um deswillen ziehe ich sein Wort hier doppelt gern heran. Zeigt es doch, wie leicht selbst bei ihm der Subjektivismus überspannt werden kann. „Nur" subjektiv ist bei aller Subjektivität die religiöse Erkenntnis nicht in dem Sinne, daß sie „nur den Einzelnen" angehe. Gewiß ist es die Seelennot des einzelnen Individuums, an die hier gedacht ist, und sicherlich kann sie nur der Einzelne selbst in sich aufheben resp. aufheben lassen. Kein Dogma nützt ihm etwas, kein als allgemeingültig ihm vorgestellter Satz, wenn er nicht über die Fähigkeit verfügt, aus demselben die für ihn selbst geltende Wahrheit zu entnehmen — und dafür, für die Betätigung dieser Fähigkeit bedarf es nicht gerade des Rekurses auf ein „Dogma". Dies will Herrmann zunächst sagen, und er betont damit eben das, was wir vorhin ausführten, um den Gedanken von der Innerlichkeit des Glaubenserlebens und von seiner persönlichen Art Nachdruck zu verleihen. Aber wird es auch in der Regel nicht ein „Dogma" sein, das den Einzelnen zu jenem persönlichen Ergreifen der für ihn wertvollen religiösen Wahrheit leitet, so doch das objektiv vorgestellte Heil, und in der Objektivität liegt enthalten der Hinweis auf die Gleichartigkeit auch seiner individuellen Regungen mit denen anderer religiöser Individuen. Nur wenn er das subjektiv empfundene Heilsgut als ein objektiv reales erkennt, findet er in ihm den Felsengrund für ein neu erstehendes Seelenleben. Der Ein-

zelne beruhigt sich bei seiner bloß subjektiv motivierten religiösen Erkenntnis und bei seinem hinter demselben liegenden „Erlebnis“ höchstens scheinbar und augenblicklich, wenn sie des Zusammenschlusses mit einer ihm als allgemeingültig aufgehenden Erkenntnis entbehren. Es liegt eine große und wichtige Wahrheit in Ritschls These, daß der Einzelne die Rechtfertigung und überhaupt das Heil nur in der Gemeinde erlebt, und dies Moment der Ritschlschen Position verdient hier wieder hervorgekehrt zu werden: es kann der Anlaß werden, um vom überspannten Subjektivismus zurückzukehren.

Hieraus geht hervor, daß wir keineswegs erkennen, vielmehr aufs schärfste betonen, daß ein für allgemeingültig ausgegebener Glaubenssatz keinen Wert für das religiöse Individuum hat, solange er nicht in eigenpersönlichem Erlebnis neu produziert ist; und auch bloße Reproduktion tut es freilich nicht. Dies allein, daß der Glaubenssatz persönliches Erlebnis wird oder in einem solchen wiederklingt und daß er Moment des geistigen Seins im einzelnen Menschen wird, darf unter der „Annahme“ eines Dogmas verstanden werden. Eben deshalb hat Seeberg den Versuch gemacht, die Wahrheit der Dogmen psychologisch zu verstehen, in der Form des persönlichen Erlebens vorzuführen und auf die Linie geistiger Regsamkeit zu setzen, auf welcher der Prozeß innerpersönlicher Aneignung sie finden und sich ihrer bemächtigen kann. Das ist ein erster und schwerer Versuch, den er in seinen „Grundwahrheiten“ gemacht hat, und man darf sagen, daß er im großen und ganzen schon bei diesem ersten und teilweisen Wurfe geglückt ist und ganz bestimmte Richtlinien einer neuen dogmatischen Arbeitsweise zeigt. Aus der Einsicht ins Wesen des religiösen Er-

kennens und des Dogmas zugleich, aus der Beobachtung des individuellen und identischen Gehaltes, der in beiden zugleich vorhanden ist und von denen jeder dem anderen zuarbeiten muß, entsteht das Bestreben, das Disparate in diesen beiden Faktoren in Einklang zu bringen. Von hier aus erhebt sich die moderne positive Forderung, daß die Dogmenwahrheit in psychologischer Vermittlung als Erlebnis zum Erleben dargeboten werden muß. So wird die subjektive und die objektive Seite gleicherweise berücksichtigt werden können.

Darin erblicken wir die notwendige und schwerste, die inhaltreichste und persönlichste, weil aufs Unmittelbare gerichtete Aufgabe der modernen Theologie. Und zwar ist sie so zu verstehen, daß nicht etwa die Formulierung des alten Dogmas als ein stetiges oder auch mit Abänderungen festzuhaltendes Ziel vor Augen steht, sondern so, daß das Erleben des religiösen Objekts das Erste ist, und daß dieses auf die erkenntnismäßige dogmatische Formel führt, welch letztere folglich in ihrer äußeren Erscheinung von der Formel des alten Dogmas sich ziemlich weit entfernen kann. Wenn sich bei solcher theologischen Arbeit für gar manches Stück des christlichen Glaubensinhalts eine gegenüber der altkirchlichen sehr abgeänderte Fassung ergibt, so bekümmert uns das nicht, um so weniger, als wir nicht einmal davon durchdrungen sind, daß das alte Dogma den gesamten Inhalt religiös-christlichen Erlebens zum vollgenügenden Ausdrucke bringt, vielmehr davon, daß es selbst die ergänzende Behandlung gestatten muß.

Vielleicht fühlt man nirgend so sehr wie bei dieser psychologischen Durcharbeitung des Glaubensinhaltes, daß das Weltbild unserer Zeit ein anderes ist

als das alte, auf dessen Grund das Dogma erwuchs. Mit dem Weltbilde aber wandeln sich auch Denken und Fühlen. Der vom modernen Menschen ergriffene Glaubensinhalt, obzwar er dem alten wesentlich identisch bleibt, will sich doch oft nicht in die alten Formen fügen; es stellt sich Inkommensurables ein. Und unter solchen Umständen wäre es offenbar verfehlt, das alte Wort des Dogmas zu urgieren, vielleicht zu exegesieren; dabei müßte es auf Deutelei hinauskommen. Aber dennoch, der Inhalt des Dogmas bleibt derselbe wie ehedem, immer wieder erscheint er aller Verstandeskritik zum Trotz als der echte Ausdruck der christlichen Glaubens- und Heilswahrheit. Aber eben von dem Dogma als Ganzem gilt, daß es, was seinen theologischen Ausdruck anlangt, für die moderne theologische Arbeit antiquierten Stoff aufweist.[1]) Und nun kann Theologie schon um der Arbeitskontinuität willen am alten Dogmenkompendium nicht vorübergehen und sich nicht davon lösen, dasselbe in ihre Arbeit hineinzuziehen und zu verstehen. Sie muß aber auch um der Sache willen so verfahren, da sie sich der Erkenntnis nicht verschließen darf, daß das alte Dogma die christliche Wahrheit wirklich zum Inhalt hat. Wenigstens ist dies die wissenschaftliche Überzeugung der modernen positiven Theologie. Sie ist nicht der Meinung, das alte Dogma sei bereits in einem Ver-

---

[1]) Nicht etwa handelt es sich hier um die Existenzfrage des apostolischen Glaubensbekenntnisses. Dieses wird durch die obigen Ausführungen gar nicht berührt, da seine Sätze nicht alter theologischer Arbeit, sondern der heiligen Schrift entstammen. Auf diejenigen Ergebnisse alter Theologie beziehen sich unsere Ausführungen, die im Symbolum Nicäno-Konstantinopolitanum und Chalcedonense einerseits, im Symbolum Quicumque anderseits zusammengefaßt sind, vor allem aber auf die Dogmenbildung in der mit diesen arbeitenden Theologie.

fälschungsprozeß entstanden, der mit dem Evangelium vorgenommen ward. Die Hellenisierung der evangelischen Wahrheit war der seinerzeit notwendige Modernisierungsprozeß, der an ihr durchgeführt wurde. Die pessimistische Beurteilung desselben, die ihm eine Verfälschung vorwirft, halten wir für grundlos. Vor allem kann nicht in der intellektuellen Ausprägung der Glaubenswahrheiten eine Fälschung gesehen werden, da nach unserer Meinung die Ausbildung von einem klaren Bewußtsein über die Tatsachen des Heils schlichterdings zu einer deutlichen verstandesmäßigen Darstellung sich wenden muß. Überall wo Glaube und Weltbild aufeinander treffen, ist nicht damit genug geschehen, daß man jedem von beiden sein Recht zuspricht, ohne daß sie aufeinander innerlich bezogen sind. Vielmehr ist da eine intellektuelle Arbeit unerläßlich. Es muß dann, wenn etwas Haltbares und den Menschengeist Befriedigendes geschaffen werden soll, das gegenseitige Verhältnis beider klargelegt werden, es müssen beide auch einmal auf Eine Linie projiziert werden. Und dies zu tun, war einst das Anliegen der hellenischen Theologie, und sie hat diese Aufgabe mit den Mitteln ihrer Zeit gelöst.

Das Weltbild hat sich seitdem gewandelt, sagten wir. Die Folge ist, daß unserer heutigen theologischen Erkenntnis die alten theologischen Resultate nicht mehr ohne weiteres genügen. Die Wandlung des Weltbildes ist aber eine sehr tiefgreifende. Erde und Firmament sind dem Auge weiter geworden, und wie man durch Entdeckungen und durch das Teleskop die alten Grenzen des Makrokosmos erweitert hat, so ist man mittels Mikroskopes bis in die Welt des Allerkleinsten hinabgestiegen, und die wundersam feinsten Formen von Lebensvorgängen haben sich gezeigt. Die Geo-

logie hat in das Werden der anorganischen Welt einen tiefen Blick getan und ist der Paläontologie zu Hilfe gekommen, die nach Resten und Abdrücken von Lebensgebilden sucht und bis in die präcambrische Formation zurückgegangen ist. Und beide dienen dem Fortschritt der entwicklungstheoretischen Forschung. Wie anders aber sehen wir infolge dieser fortgebildeten Einsicht die Natur an! — Die altprotestantische Theologie in der Zeit der „Orthodoxie" sah ihre Hauptaufgabe in der Bearbeitung und ausgeführten Darstellung des alten Dogmas, die einzelnen Disziplinen dienten diesem Zwecke. Das Weltbild war schon damals sehr wesentlich geändert, aber Theologie fruktifizierte die gegebene Änderung noch nicht. Seitdem ist das Weltbild noch viel mehr geändert und heischt bedeutenden Einfluß auf theologisches Denken.

Ein Beispiel wird das sehr einleuchtend machen können. Die orthodoxe Dogmatik war imstande gewesen, eine Lehre auszubilden, die uns Heutigen völlig unmöglich wäre zu formulieren. Ich meine die Lehre von der Conservatio, von der Welterhaltung, die im Anschluß an die mittelalterliche Scholastik ihre Bestimmungen erhielt. So wie diese Lehre im strengen System ausgeführt wird, wie sie vor allem von Quenstedt und Hollaz vorgetragen wurde, steht sie mit unserer Auffassung von der Naturwelt im schneidendsten Widerspruch. Logische Begriffsspalterei hatte dort zwischen der Erhaltung und der göttlichen Mitwirkung unterschieden und verstand unter ersterer nichts weiter, als daß Gott durch einen Influxus in die geschaffenen Dinge den Fortbestand derselben sichert, was besser noch negativ wiedergegeben wird mit dem Gedanken der bloßen Bewahrung der Geschöpfe vor dem Zurückfallen ins Nichts, aus dem sie hervorgerufen sind. Erst

mit dem Begriff der göttlichen Mitwirkung (des Concursus divinus) wird die Aufmerksamkeit auf den Fortschritt in den Lebensprozessen, auf Lebensbetätigung und Entwicklung gelenkt. Nicht erst seitdem durch Quenstedt der Lehre vom göttlichen Mitwirken bei dieser Entwicklung ein besonderes Kapitel gewidmet wurde, ist jene Definition der Erhaltung formuliert. Sie war schon bei Johann Gerhard dieselbe, wenn auch Gerhard das „Handeln“ der Dinge mitnennt. (Gerhard: Die Erhaltung ist continuus in res existentes omnes influxus, quo vel ad momentum subtracto nec agere, imo nec esse possunt. Hollaz: Deus in genere in causas efficientes rerum conservandas influxu vero et reali influit, ut in natura, proprietatibus et viribus suis persistant ac permaneant.) Die Erhaltung der geschaffenen Welt und ihrer Teile soll hiernach nur die Inbestandhaltung der Weltmaterie und der materiellen Existenzen sowie der anerschaffenen Kräftebegabung aller einzelnen geschöpflichen Dinge und Wesen besagen, ganz abgesehen von irgendwelchen Lebensäußerungen derselben. Sie ist die Erhaltung auf dem Standpunkt, der im Moment der Schöpfung durch diese selbst hergestellt gedacht ist. Der ganzen Lehre liegt ein toter Naturbegriff zugrunde, wie wir ihn heute nicht mehr zu vollziehen vermögen, nachdem wir erkannt haben, daß das Wesen der Natur, selbst der anorganischen, nicht im Sein, sondern im unablässigen Werden, in einem schnelleren oder langsamen Lebens- oder Entwicklungstempo besteht. Hingegen den Gedanken bloßen „Bestehens“ oder Feststehens mit dem Begriff der Naturwelt zu verbinden liegt uns völlig fern, eine nur seiende Natur kennen wir nicht. Daher wir denn auch von der Erhaltung ohne die „Mitwirkung“ gar nicht zu reden vermögen.

So wird deutlich sein, wie sehr der Begriff der Natur mit dem Weltbilde sich geändert hat und was für Konsequenzen diese Wandlung nach sich ziehen muß.

Das war ein Beispiel aus unzähligen. Denken wir ferner daran, wie nach der alten Lehre der jetzige Naturzustand samt und sonders in allen Einzelheiten nicht als ein Ergebnis langer Aufwärtsstrebung und Entwicklung angesehen, sondern erst vom Sündenfall der ersten Menschen her als dessen Folgeerscheinung und als Rückfall aus vollkommnerem Stadium datiert wird. Eine völlig andere Auffassung von der Naturwelt als die unsrige ist in einer Lehrbildung wirksam gewesen, die das Eintreten der Sünde in die junge Menschheit nicht bloß als die große Katastrophe in der religiös-sittlichen Entwicklung, sondern auch als die eine, den ganzen späteren Ablauf natürlicher Gestaltungen determinierende Naturkatastrophe beurteilt. Desgleichen muß das neue Weltbild die bedeutsamsten Folgen für eine andere — im Grunde aber der urkirchlichen näherstehende als die orthodoxe — Fassung der Trinitätslehre und für eine neue Formulierung der Christologie mit sich führen, in welch letzterer die Spekulation über das Verhältnis der zwei Naturen in der einen ungeteilten Person mit der heutigen Einsicht ins Weltbild nicht mehr sich reimt. — Ferner hängt mit der Änderung des Weltbildes auch die Auffassung von Religion überhaupt und vom Verhältnis des Christentums zu den anderen Religionen zusammen, die Deutung und Methodisierung der religionsgeschichtlichen Forschungsergebnisse. Der Wirkungskreis, auf den sich Gottes Fürsorge erstreckt, ist als ein so ungeheurer in unsern Gesichtskreis getreten, wie er früher nicht geahnt werden konnte. Gab es für die alte Lehre überhaupt nur auf Grund des Alten und Neuen Testamentes Religion und

waren alle anderen Religionsbildungen als Unreligionen verurteilt, so fordert die neue Auffassung der Völkerwelt, auch außerhalb jenes engen Kreises wirkliche Religion anzuerkennen, und das hat wieder für das Verständnis der Offenbarung und für die Stellung, die dem Christentum angewiesen wird, eine große Bedeutung.

Bei einem so veränderten Weltbilde stellt sich in der Tat die Notwendigkeit ein, die Theologie einer durchgehenden Revision zu unterziehen; der Prozeß, den einst die mit hellenischem Stempel prägende Theologie vornahm und den wir als eine Modernisierung in ältester Zeit bezeichneten, muß wiederholt werden — allerdings ohne daß dabei an eine Änderung des Dogmeninhaltes gedacht werden müßte. In gewissem Sinne wird aber diese Arbeit freilich eine Neubildung des Dogmas sein, sofern wir eben nach neuen Ausdrucksformen für die kurz gefaßte evangelische Wahrheit suchen. Stange sieht eine solche „Neubildung des Dogmas“ in der an Augustin und Luther sich anschließenden Theologie; jedoch eine Neubildung, die „in ihren Resultaten widerspruchsvoll und unvollständig bleiben mußte, weil die Begriffswelt, in welcher jene Männer sich bewegten, von der antiken Weltanschauung abhängig blieb, weil sie nicht zugleich mit der neuen Auffassung vom Christentum eine neue Auffassung von der Welt besaßen. In demselben Maße aber als diese neue Auffassung von der Welt im Lauf des Mittelalters und insbesondere seit der Zeit der Reformation sich auszubilden begonnen und auf die begriffsmäßige Ausprägung des christlichen Glaubens Einfluß gewonnen hat, in demselben Maße würde man auch von einer wirklichen Neubildung des Dogmas reden dürfen, wobei dann freilich die geschichtliche Darstellung insofern mit besonderen Schwierigkeiten zu tun hat, als diese

Neubildung sich immer nur im Zusammenhang mit der Auflösung des alten Dogmas vollzogen hat."[1]) Stange meint nicht, daß die Theologen oder die Gemeinde ein neues Dogma aufstellen solle, aber er verschließt sich nicht der historischen Tatsache, daß sich ein Prozeß abspielt, der zu einer neuen Formulierung des Dogmas schließlich führen kann. Er urteilt, „sowohl in der mittelalterlichen Zeit wie in der nachreformatorischen Zeit hat man es mit einem Neubau und nicht bloß mit einem Umbau des Dogmas zu tun. Dabei ist allerdings nicht das Ganze des Dogmas von jeder dieser Perioden aufs neue produziert und ausgestaltet worden — oder deutlicher: es sind nicht alle Probleme, welche im Zusammenhang des dogmatischen Systems zur Erörterung kommen, von der Neubildung berührt worden. Weil vielmehr die Stellung zur Welt eine andere geworden ist, so ist zugleich auch eine Verschiebung der religiösen Interessen und Motive eingetreten, deren Wirkung darin zutage tritt, daß nun in anderen Problemen als bisher das religiöse Interesse sich konzentriert."[2]) Das ist also ein Prozeß, der sein Ende noch nicht erreicht hat, der aber auch mit dem, was er bereits an neuer Anschauung heraufgeführt hat, neue Gesichtspunkte und Aufgaben gebracht hat, die eine gegen die frühere völlig andersartige Arbeit der Theologie ins Leben gerufen hat und noch fernerhin rufen wird. Eben diesem Rufe folgt die moderne positive Theologie, indem sie sich nicht mit dem „historischen Verständnis" des Dogmas begnügt, sondern eine begriffliche Ausprägung des Glaubens auf Grund der veränderten Struktur des Weltbildes von neuem versucht

[1]) Stange, Das Dogma und seine Beurteilung in der neueren Dogmengeschichte, S. 50.

[2]) Stange, ebenda, S. 54, vgl. auch S. 69.

und diese Arbeit erst dann zu einem einigermaßen befriedigenden Abschluß geführt glaubt, wenn der so geprägte Glaubensinhalt von dem lebendigen Glauben in psychologischer Vertiefung angeeignet werden kann. Damit ist also keineswegs behauptet, daß durch diese begriffliche Bearbeitung des Glaubensinhaltes die Glaubenserkenntnis vervollkommnet werde; wohl aber ist dies die Absicht, daß die Glaubensanschauung in die Einheit des geistigen Lebens aufgenommen werden soll. Daß die begriffliche Formulierung des Glaubensinhaltes in das im übrigen vorhandene oder mögliche einheitliche Geistesleben sich einfüge, das verlangen wir allerdings als ein Ziel theologischen Strebens, und damit wollen wir weiterhin ermöglichen, daß die Menschen unserer Zeit die Wahrheit des christlichen Glaubens auf neue eigentümliche Weise in sich erstehen lassen, auf daß sie den Lebenswert dieser Wahrheit von neuem und in verstärktem Maße lebendig empfinden.

Das ist die Forderung, die der Theologie durch den modernen Individualismus in seiner berechtigten Gestalt und in seiner Verbindung mit dem neuen Weltbilde entgegengebracht wird, und der wir mit Eifer nachkommen müssen. Das ist um so dringender zu verlangen, als sich diese Forderung mit einem Anliegen des christlichen Glaubens selbst deckt, das aus seinem auf reine Innerlichkeit dringenden Wesen sich ergibt — wie ja denn diese Züge der Moderne letztlich dem Geist des Christentums selbst ihren Ursprung verdanken (vgl. S. 79 u. 94f.). Dieser Forderung geht die andere aus dem historischen Wesen des Christentums und aus seinem eigenartigen Offenbarungscharakter erfolgende zur Seite, daß die Objektivität der christlichen evangelischen Wahrheit unangetastet bleibe. Man darf mit

Fug geltend machen, daß das Gesamtobjekt der Theologie doch immer die eine unveränderte christliche Wahrheit sein muß, und daß der christliche Wahrheitsbesitz demzufolge als ein abgeschlossener zu achten ist. Die christliche Wahrheit ist eine in sich geschlossene, bestimmte und auch bekannte Größe. Nur in einem mit bestimmter Einschränkung versehenen Sinne ist es Aufgabe der Theologie, diese Wahrheit zu „ermitteln"; insofern nämlich ist das ihre Aufgabe, als sie immerfort um die klare Erkenntnis der historischen Bedingungen und Umstände, unter denen die christliche Offenbarung sich realisiert hat, sich bemüht und durch das Studium der urchristlichen Quellen selbst ein stets deutlicher werdendes Bild vom Einzelnen der Empfindung und Motive christlicher Gott-Welt-Erfassung herzustellen und das Einst zur Gegenwart zu gestalten sucht. Aber anderseits wird auch immer daran zu erinnern sein, daß man einer Religion eine etwas komische Stellung zuweisen würde, wenn man die Meinung pflegte, die Erkenntnis ihres Inhaltes überhaupt, so wie dieselbe für die Praxis brauchbar sei, müsse erst durch die fortgehende wissenschaftliche Arbeit verschafft werden. Die Anerkennung davon muß immer mehr durchdringen, daß die christliche Wahrheit auch als bekannte Größe der Theologie gegeben ist und daß die Theologie in diesem Sinne eine positive Wissenschaft ist, die einen gegebenen und allgemein bekannten Stoff bearbeitet. Allein wo diese Wahrheit in einem Dogma formuliert ist, da ist sie nicht in ewig unveränderlicher Form vorhanden, sondern da ist die Geisteslage der Entstehungszeit des Dogmas in der Formulierung zu großer Bedeutung gelangt. Auch die alte hellenische Dogmenbildung wollte die Wahrheit des Evangeliums in die Einheit des damaligen Geisteslebens aufnehmen.

Die Quelle eines Dogmas ist die göttliche Offenbarung, wie sie in der heiligen Schrift dargeboten ist. Das Christentum ist eine „Buchreligion" geworden und hat als solche im Gang seiner Auswirkung innerhalb der Menschheit auf dieses Buch fort und fort zurückgewiesen. Es ist und bleibt die Grundlage für alle theologische Arbeit, speziell für alle Arbeit am Dogma. Denn das muß fest stehen und sollte eigentlich unter Theologen gar keinen Widerspruch erfahren, daß nicht eine beliebige religiöse Erkenntnis den Stoff für die theologische Begriffsbildung liefern oder gar erfinden kann, sondern allein die christliche religiöse Erkenntnis, welche an der göttlichen Offenbarung anhebt resp. an der über diese urkundliches Zeugnis ablegenden Schrift — beide aber, Offenbarung und Schrift, verstanden als in uns lebendige Größen. Denn mit diesem Zusatze geben wir ein weiteres notwendiges Charakteristikum einer „Buchreligion" an: eine solche schwebt in doppelt großer Erstarrungsgefahr, und um dieser Gefahr fortwährend und rechtzeitig vorzubeugen, muß für lebendige wirkungskräftige Gegenwart (adessentia actuosa) der historischen Offenbarung in den einzelnen gläubigen Individuen unausgesetzt Sorge getragen werden. Also die mit religiöser Erkenntnis aufgefaßte und angeeignete heilige Schrift ist die Quelle für Dogmenbildung. Wie weit das innerliche Verständnis der Schrift bei den Leuten gebildet war, denen wir die alten Dogmen verdanken, das vermögen wir nicht zu kontrollieren. Verlangen müssen wir aber für den Fortschritt theologischer Arbeit, daß die Dogmen wie die dogmatischen Sätze aus innerster Überzeugung hervorgehen und daß die alten Dogmen — wenn das eben möglich ist — in Einklang mit der christlich-religiösen Erkenntnis, die ihrerseits mit dem übrigen Geistesleben zur Einheit

verbunden wird, aufgefaßt und dargeboten werden. Kurz, wir verlangen, daß Dogma (sei es altes oder neues) und lebendiger tiefer Glaube mit einander verbunden sind und daß im Dogma, das gelten soll, der echte lebenswarme Glaube erschaubar ist. Daher leiten wir das Recht, die alten Dogmen dort, wo sie etwa solchen lebenswarmen Glauben vermissen lassen und wo mit ihnen wegen Widerspruchs mit dem Weltbild und mit der fest gegründeten einheitlichen Gott- und Weltauffassung die sichere Überzeugtheit nicht verbunden werden kann, einer neuen Formulierung zu unterziehen.

Bezüglich unserer Stellung zur heiligen Schrift heißt das aber, daß nur dann Theologie fruchtbar arbeitet, wenn die Bibel nicht als äußere Größe uns gegenübersteht, sondern im religiösen Erkenntnisprozeß innerlich angeeignet ist. Nur in diesem Falle kann aus ihr christlicher Glaube entstehen, und folglich auch nur in diesem Falle weiterhin Glaubenssätze, Dogmen von Lebenswert. Christlicher Glaube wird nicht gemacht und kann nicht forciert werden, er entspringt im religiösen Menschen unwiderstehlich, indem Christus, aus der Offenbarung erkannt, eine ihm über alles wichtige Person, die ihn niederzwingende und beherrschende Autorität wird. Und in diesem Sinne, aber auch nur in diesem Sinn ist christlicher Glaube echter „Autoritäts-Glaube", d. h. also, christlicher Glaube ist das unmittelbare Erleben Christi als absoluter Autorität, die durch nichts erschüttert werden kann, sondern als absolute unanfechtbare Macht über dem Empfinden, Wollen und Denken des menschlichen Subjektes steht.

Die Frage ist aber weiter: auf welche Weise, wodurch wird Christus die Autorität eines Menschen?

Die alte dogmatische Antwort lautet kurz: „durch den heiligen Geist", und sie steht in Einklang mit der Auffassung, die in der heiligen Schrift durchgängig bezeugt ist und auch in prägnanter Form vom Apostel ausgesprochen ist: niemand kann Jesum Herr nennen, es sei denn im heiligen Geist, 1. Kor. 12, 3. Und niemand wird doch dem Apostel zutrauen, daß er bereits die von heutigen Theologen gern der positiven Theologie als solcher aufgebürdete schiefe verstandesmäßige Dogmensucht geübt habe. Was Paulus schreibt, ist tief empfunden, und auch wir können so empfinden. Wir können aber auch dies „im heiligen Geist" zu analysieren versuchen und das objektive und subjektive Moment, die darin liegen, neben einander stellen. Der heilige Geist wirkt ja in uns durch das Mittel der menschlichen Psyche. Letztere ist für uns subjektiv, der Geist objektiv, und sein Wirken auf das Zustandekommen des christlichen Glaubens hin ist nur möglich auf Grund der in Jesus, in seinem Leben und Sterben und Auferstehen, geschehenen Tatoffenbarung. Indem auch diese objektive Instanz in uns zum subjektiven Lebensmoment wird, treibt der heilige Geist sein Werk. Das alte Dogma meint nichts anderes, wenn es sagt, des Geistes Wirken ist gebunden an das Wort.

Leider scheiden sich bei dieser Analyse, beim Verständnis des beigezogenen apostolischen Wortes, die Auffassungen scharf. Es scheint, daß, sobald auf das Ineinander des Subjektiven und Objektiven und vollends auf die Begrenzung des Objektiven näher eingegangen wird, eine wirkliche Einigkeit nicht mehr zu erzielen ist. Wenigstens muß ich, soll ich die Momente nennen, welche die Autorität Jesu Christi in mir selbst stabilieren, Faktoren der im Neuen Testament verkündeten göttlichen Heilsveranstaltungen als die funda-

mentalen anführen, die nicht allgemein dahin gerechnet werden. Es sind aber diejenigen Faktoren, welche in der apostolischen Verkündigung als die grundlegenden Offenbarungstatsachen ins Zentrum der gesamten Glaubenserkenntnis gestellt sind und welche zu allen Zeiten im Mittelpunkt des theologischen Interesses gestanden haben. Es sind dieselben Momente, auf welche sich letztlich jede vollkommene Gewißheit darüber zurückschreibt, daß Jesus wirklich der von Gott uns geschenkte Offenbarer ist. Diese Fakta sind der Kreuzestod und die Auferstehung Jesu, beides zugleich die spezifischen Merkmale des Christentums, die es aus der großen Menge der Religionen in ganz eigentümlicher Weise herausheben.

Ehe ich zur Würdigung dieser beiden Ereignisse der Offenbarung schreite, ist es an diesem Orte nötig, um der prinzipiellen Wichtigkeit dieser Frage willen die gegenteilige Position zu beleuchten. Man hat sich vielfach gewöhnt, gerade die sogenannten „Heilstatsachen" zurückzustellen, einesteils weil sich unter ihnen solche befinden, deren wirklicher Hergang von der Sachkritik angezweifelt wird, andernteils weil man glaubt, dem Interesse der geistigen Offenbarung innerhalb der geistigsten Religion durch solche Zurücksetzung von äußerlichen Geschehnissen voll Rechnung zu tragen.

Nun ist die Forderung eines klaren Begriffes von geistiger Offenbarung durchaus berechtigt und gegenüber allem zu großen Wertlegen auf äußere Begebenheiten als Offenbarungsakte im Interesse des Geistes des Christentums zu betonen. Die höchsten Wahrheiten werden nicht durch „Fleisch und Blut" offenbart, nicht durch Menschen und überhaupt durch sinnenfällige Vorgänge, sondern durch „Jesu Vater im Himmel"

Offenbarung ist die Erschließung göttlichen Lebens und göttlicher Kraft für den Geist des Menschen. Gegenstand der Offenbarung ist Geist und Kraft aus der Höhe, und der Gedanke an eine Mitteilung derselben durch in irgend welchem Maße sinnliche Ereignisse scheint sehr fern zu liegen. Was uns offenbart wird, das ist eine vollständige andere Welt, die dem Menschen in der Offenbarungsgeschichte vorgestellt wird und die in Leben und Ringen dem Menschengeiste wirklich wird. Wenn moderne Theologie gegen die andere Auffassung von der Offenbarung, als sei ihr genugsamer Inhalt und Gegenstand ein Ratschluß im Himmel und dessen dramatische Ausführung auf Erden, protestiert, dann ist mit Freuden beizustimmen.

Allein mit der Erledigung dieser falschen Einsicht ist doch nicht gegen den Offenbarungswert der Heilstatsachen entschieden. Wie eben angedeutet wurde, ist ja die Offenbarung ein Stück Geschichte, und nur im menschlich-geschichtlichen Leben ist eine Offenbarung zu denken, die für Menschen verständlich sein soll. Das wäre ein sehr enger und einseitiger Begriff von der Offenbarung, der den Vollzug derselben aus der Geschichte gänzlich heraus und in mystisches Erleben versetzt. Der Protestantismus hat auch mit Recht jede derartige Offenbarungsauffassung abgelehnt, und es sind irgendwie schwärmerisch-mystisch beeinflußte Geister, die sich in Widerspruch zu dieser protestantischen Anschauung setzen. Wie weit man in diesem mystischen, sogenannten „geistigen" Verständnis der Offenbarung gehen kann, das zeigt z. B. eine Schrift von Th. Steinmann über die Offenbarung[1]), in welcher

---

[1]) Die geistige Offenbarung Gottes in der geschichtlichen Person Jesu (1903).

das Christentum tatsächlich seines historischen Inhaltes entleert, ja sogar des Charakters einer historischen Religion entblößt und schließlich auf die Stufe des bloßen Mystizismus zurückgeschraubt wird.[1]) Dieser Darlegung, die von dem voll berechtigten Streben nach einer geistigen Auffassung der Offenbarung ausgeht, fehlt die Einsicht in den geistigen Offenbarungswert der Heilstatsachen, und deshalb ist es Steinmann nicht möglich gewesen, die historische Grundlage der christlichen Religion als die grundlegende Offenbarungstatsache aufzunehmen; und dem entspricht seine Schätzung der Person des Offenbarers. Das alles aber hat letztlich seinen Grund darin, daß er sich über die erkenntnistheoretischen Prinzipien, mittels derer die Glaubensgewißheit des Christen wissenschaftlich begründet werden könnte, keine Klarheit verschafft hat. Wenn man so wie er operiert, ist, da der Ausgangspunkt aus der Geschichte und der in geschichtlichen Tatsachen zur menschlichen Anschauung gekommenen Gottesoffenbarung abgeschnitten ist, nur ein rein deduktiver Weg noch möglich, um im theologischen Prozesse zur Glaubensgewißheit zu gelangen.

Steinmann stellt nämlich die Frage: „Inwiefern liegt in diesem“ (an der Person Jesu unter der eigentümlichen Wirkung des „metaphysischen Gefühls“ von etwas Geheimnisvollem gemachten) „Erlebnis zugleich eine göttliche Bekundung?“ Die Antwort lautet: „Weil seine Person, die auf uns einwirkt, der in Gott ruhende Mensch ist, ist das Erlebnis an ihm für uns eine Gottesbekundung; lediglich dieser ihrer inneren Art

[1]) Die Deuteleien über den Begriff der Mystik, durch welche Steinmann seine eigene Auffassung vom mystischen Charakter befreien möchte, sind fehl gegriffen und leisten das Gegenteil von dem was beabsichtigt wird (S. 78—83).

wegen, nicht aus sonst einem Grunde.“ (S. 104 f.) Woran wir mit absoluter Zuversicht ermessen, daß gerade Jesus von Nazaret der — doch wohl in einzigartiger Weise — in Gott ruhende Mensch ist, das wird uns nicht verraten. Und so wird auch nicht deutlich, mit welchem Recht hier von einer geschichtlichen Offenbarung Gottes in Jesu geredet werde.

Denn unter der geschichtlichen Offenbarung verstehen wir allerdings etwas viel Bestimmteres, als was dieselbe nach Steinmann noch bedeuten kann. Derjenige Theologe der Gegenwart, der auf die Offenbarung Gottes in der Geschichte einen besonderen Nachdruck legt und der nicht müde wird, diesen Begriff zu betonen und zu erörtern, ist Julius Kaftan. Seine Auffassung läßt sich derjenigen des zuvor Genannten direkt gegenüberstellen. Ich will hier nur nach seiner Schrift „Zur Dogmatik“ das Belangreiche herbeiziehen. Kaftan lehnt die subjektivistische Umprägung des Offenbarungsbegriffes, zu welcher eine Anschauung wie die Steinmanns führt, ab. Er sagt, die Offenbarung Gottes „ist nicht die Veranlassung, daß er (der Christ) in sich selbst eine Offenbarung erlebt, die ihn dann zum Glauben führt, sondern sein Glaube entsteht und besteht in der Beziehung auf diese Offenbarung Gottes in der Geschichte. Diese gewinnt es ihm ab, daß er ihr gehorcht und gläubig wird. . . . Er kann von der Beziehung auf die geschichtliche oder wenn man will die äußere Offenbarung nicht hypothetisch absehen, ohne inne zu werden, daß sein Glaube damit den Halt verlieren würde, seine Religion entweder aufhören oder doch eine ganz andere werden müßte. M. a. W. wenn wir auf das Christentum sehen, wie es in der Wechselbeziehung von Offenbarung und Glaube auf einander sich verwirklicht, dann finden wir, daß freilich der

Glaube nur als persönliches Erlebnis und folglich in subjektiven Vorgängen zustande kommt, daß aber in diesem Erlebnis die von der äußeren Offenbarung ausgehende Wirkung das begründende Moment ist."[1]) Und diese äußere Offenbarung sollen wir nicht bloß in dem Eindruck gewinnen, den ein in Gott ruhender Mensch auf uns macht; vielmehr hebt Kaftan hervor, daß es Geschichtstatsachen sind, die zur geschichtlich erfolgten Offenbarung gehören. Damit man hierbei jede katholisierende Vorstellung fern halte, erinnert Kaftan daran, daß mit dem Gedanken der Geschichte voll und ganz Ernst gemacht werde; die Geschichte als „die Entwicklung der menschlichen Dinge in der Zeit" ist die Sphäre, in welcher die Gottesoffenbarung vor sich gegangen ist; wir sollen nicht reden von einer Geschichte die teils im Himmel und teils auf der Erde sich zuträgt. Aber bestehen bleibt, daß die Offenbarung wirklich in geschichtlichen Tatsachen verlaufen ist und wir müssen uns — wenn auch nicht mit dem wegen möglicher Mißdeutung weniger guten Begriff der Heilstatsachen, so doch — mit dem Begriff der „Tatsachen der Heilsoffenbarung" vertraut machen.[2]) Die in diesem Sinn aufgefaßte Offenbarung ist es, an welcher der Glaube entsteht. „Der Glaube gründet sich auf bestimmte einzelne Geschichtstatsachen und fällt hin, wenn man ihm dieses Fundament entzieht."[3])

In diesen Worten ist die zutreffende Würdigung der Offenbarungstatsachen ausgesprochen. Was ist denn der Grund, daß dieselben für die Selbsterschließung Gottes nicht in Frage kommen sollen? Meint man,

---

[1]) Julius Kaftan, Zur Dogmatik. Sieben Abhandlungen. Tübingen 1904. S. 114 f.

[2]) J. Kaftan, ebendort, S. 182 f.

[3]) J. Kaftan, ebendort, S. 195.

ein Wirken Gottes auf uns mittels sinnenfälliger, auch außerhalb der biblischen Offenbarungsgeschichte, im Menschenleben und auch im Naturleben geschehener Ereignisse sei des überweltlichen und absoluten persönlichen Geistes unwürdig? und dekretiert man deshalb, daß es Gott nie gefallen haben könne und fürderhin nie gefallen dürfe, in äußeren Ereignissen sich kund zu geben? In dieser Form ist das Dekret von neuerer Theologie oft ausgegeben worden. Ich gestehe, diesen Standpunkt einer hart an die Grenze des Deismus führenden einseitigen Überspannung des Gedankens der Unverworrenheit des göttlichen Wesens mit der Welt nicht zu verstehen. Auf Kosten der Lebendigkeit darf die Aseïtät nicht betont werden. Ein in anderem Zusammenhang geschriebenes, aber gut in den unseren passendes Wort Kirns möge hier seine Stelle finden: „Wir tun wohl daran, zu bedenken, daß Gott die Welt nicht bloß durch sittliche Kräfte regiert, daß vielmehr auch Winde und Feuerflammen seine Boten sind.“ [1])

Es ist aber auch ein Irrtum, sowohl zu meinen, wenn in den „Heilstatsachen“ die Offenbarung erkannt werde, so entstehe eine rationale oder doch intellektualistische Grundauffassung von der christlichen Religion und so werde das Interesse der „geistigen Offenbarung“ verabsäumt, als auch sich einzureden, daß man ohne die Offenbarungstatsachen die geistige Offenbarung zur vollen Anerkennung bringen könne. Ein anderes ist es ja doch, auf die historischen Tatsachen der Offenbarung den rechten Wert legen, und ein anderes, die Offenbarung selbst in ihnen aufgehen lassen und veräußerlichen. Natürlich kann es sich bei Betonung des

[1]) Otto Kirn, „Grenzfragen der christlichen Ethik“, Universitätsschrift zur Feier des Reformationsfestes und der Übergabe des Rektorats. Leipzig 1906, S. 36.

Offenbarungscharakters von historischen Ereignissen nicht darum handeln, das göttliche Machtwalten genauer zu durchschauen. Und überhaupt nicht zu dem Zweck, ein Stück Dogma oder ein „Glaubens"objekt mehr zu bekommen, das mit notitia und assensus in den Menschengeist eingeführt werden müsse, wird auf die Tatsachen der historischen Offenbarung Wert gelegt. Evangelischen Theologen kann man Derartiges nicht zumuten. Wohl aber dienen uns die geschichtlichen Bezeugungen Gottes dazu, unser religiöses Fühlen und Erleben maßgeblich zu gestalten. Tod und Auferstehung Jesu z. B. sind diejenigen Ereignisse, an denen allein die wahre Bußstimmung, die wahre Sündenerkenntnis und die echt christliche Hoffnung einsetzen können, und daher werden diese historischen Ereignisse demjenigen, der sich von ihrer Realität überzeugt hat, zu den abschließenden, in die höchste Gewißheit führenden Vorgängen göttlicher Offenbarung. Umgekehrt aber ist der Ernst der christlichen Grundstimmung und der Mut der Glaubensüberzeugung an dem bloßen Anschauen einer „in Gott ruhenden Person" nicht zu gewinnen und auf diesem Grunde nicht zu erproben. Und darum scheint mir, daß die geistige Offenbarung Gottes, die eben deshalb eine geistige ist, weil sie den Menschengeist gänzlich erneuert, erhebt und vergewissert, ohne die historischen Tatsachen der Offenbarungsgeschichte nicht voll erlebt werden kann.

Was nun freilich die historische Realität anlangt, so ist sie kritisch angefochten und mit empirischer Evidenz nicht einleuchtend zu machen. Es ist in der Tat schwer, die rechten Motive für eine gesunde kritische Stellung zu einer Tatsache wie der Auferstehung des Herrn herauszufinden. Ich meinerseits — und darin sind, täusche ich mich nicht sehr, die Ver-

treter einer positiven Theologie in unserer Zeit einig — habe mich von den historischen und textvergleichenden Argumenten gegen den Glauben an die Auferstehung nicht zu überzeugen vermocht. Bei aller Differenz in den einzelnen Berichten bleibt doch die Tatsache der Auferstehung selbst als gemeinsames Objekt der Berichterstattung stehen, und was man von subjektiven Bedingungen für die Entstehung des Osterglaubens geltend gemacht hat, das trifft die Sache gar nicht; man könnte weit eher die gesamte Erzählung von einem wirklich gewordenen „Messias" auf diesem Wege subjektiver Erklärung begreiflich machen.

Nun dürfen wir uns aber hier vor allem nicht über unsere eigenen Beweggründe irren, sonst ists um die Klarheit geschehen. Es steht doch nicht so, daß lediglich die evangelischen Berichte zur Annahme der erzählten Vorgänge zwingen. Schon bei deren Anerkennung wirkt das, was man die rein geistige Offenbarung nennt, mit, und insofern darf man sagen, daß in der Tat die geistige Offenbarung der übergeordnete Gesichtspunkt ist. Das rührt daher, daß die Tatsachen der Offenbarungsgeschichte im letzten Grunde nur mit dem Glauben angeeignet werden können, und das bedeutet zugleich, daß die Tatsachen Wirklichkeit für uns werden. Und das wird nur dadurch erreicht, daß die aus Jesu Personleben uns ansprechende reale und eigentümliche Gotteskindschaft unsre Beurteilung der um ihn sich gruppierenden göttlichen Taterweise bestimmen. Aber anderseits wird uns das Bild seiner besonderen Persönlichkeit und das Anschauen seines Zusammenhangs mit Gott nur deutlich an jenen Ereignissen; sonderlich die Art, wie er den Tod wertete und auf sich nahm, wirkt auf das Bild seiner Gesamterscheinung zurück und desgleichen die Auferstehung.

Diese beiden Momente, seine Persönlichkeit und die historischen Tatsachen, stehen beim Zustandekommen unseres Glaubens miteinander in Wechselwirkung, und keins für sich reicht aus, um die Glaubensgewißheit herzustellen. Es ist so, daß wir an die Auferstehung Jesu glauben müssen als an eine offenbarende Gottestat, weil der „Eindruck Jesu" ein so überwältigender ist, die Vollmacht (*ἐξουσία*), mit der er auftrat, hat uns zuvor bezwungen. Aber Wucht und Inhalt seiner Rede, so sehr sie es uns antun, so übermenschlich und geradezu göttlich sie erscheinen, so einzig ihre Wirkung ist, sie garantieren an sich nicht, daß eine Gottesoffenbarung im eigentlichen Sinn vorliegt. Seine Rede findet in unseren Herzen sofort Resonanz; wir gestehen uns gern, hier ist mehr denn ein gewöhnlicher Mensch. Aber auch mehr denn ein Prophet? Diese Frage kann auf Grund des bloßen religiösen Eindrucks, den wir von diesem „in Gott ruhenden" Menschen haben, nur aus Gewohnheit bejaht werden. Zum mindesten muß man doch zu dem ganz außergewöhnlichen Auftreten Jesu hinüberblicken und Wert darauf legen, daß er durch die von ihm ausgeübte Sündenvergebung über Prophetenmaß hinausgeht. Aber damit hat man dann auch schon den bloßen Eindruck der Persönlichkeit hinter sich gelassen und ist zum Erweis seiner Hoheit aus einer Einzeltatsache fortgeschritten. Und das soll von den Vertretern der rein geistigen Offenbarung vermieden werden. Deshalb setzt auch schon bei der eben erwähnten Tatsache der Zweifel ein und macht seine Einwendung mit der viel gehörten Behauptung der Übermalung des rein historischen Bildes mit Goldschattierung. Oder erinnern wir uns an das Suchen nach Argumenten gegen das Vorauswissen Jesu von seinem Todesgeschick und seiner Auferstehung.

Auch dies Vorauswissen könnte uns eine Gewißheit von der in Jesus sich vollziehenden Gottesbekundung geben — wenn es geschichtlich ist. Aber auch dann ist die überprophetische Autorität Jesu nicht durch den Eindruck von Persönlichkeit und Rede sicher gestellt; der Glaube, daß in ihm eine echte Gottesbekundung vorliegt, kann sich nur auf Tatsachen gründen; dies und nichts anderes bedeutet es, daß der christliche Glaube an der historischen Offenbarung des geschichtsmächtigen, in der Geschichte lebendigen und in der Menschheitsgeschichte sich bezeugenden Gottes erwächst.

Es ist daher ein religiöser Grund, und nicht entfernt ein intellektualistischer, aus dem die moderne positive Theologie im Zusammenhang mit der alten Theologie auf die Tatsachen der Offenbarungsgeschichte hohen Wert legt. Man kann auch sagen, es ist ihre Anerkennung des Individualismus im Glaubensleben. Was sie damit erreichen will, ist die bewußte und begründete innerlich persönliche Aneignung Jesu als des objektiven göttlichen Offenbarers. Unsere Theologie setzt sich dabei nach zwei Seiten hin auseinander und grenzt sich gegen zwei andre Auffassungen ab.

Einmal grenzt sie sich gegen die alte Auffassung ab, mit der ihr die Betonung der Offenbarungstatsachen gemeinsam ist, d. h. gegen die Behandlung dieser Fragen, die lange im Ansehen hervorragender Kirchlichkeit gestanden hat. Nach ihr galt es vor allem, diejenige Anschauung von Jesus und seinen Taten zu halten, welche die Väter der Kirche ausgebildet haben. In der theologischen Durchführung derselben vermissen wir das Gefühl für den Individualismus des Glaubenslebens und die Forderung wie die Ermöglichung lebendigen Einsenkens der religiösen Erkenntnis in Jesu

Person. Sie ist im Absterben begriffen, und der ausdrückliche Gegensatz gegen sie erscheint uns heute nicht in demselben Grade notwendig wie der gegen die nun zu beschreibende Auffassung, deren Charakteristik eigentlich schon gegeben wurde.

Die als spezifisch modern auftretende Richtung preist unermüdlich den Eindruck, dem man sich hingeben müsse, und die freie Anschauung der Person Jesu, die an den Evangelien uns aufgehe, und zwar an der in ihnen geschilderten menschlichen Erscheinung des Herrn. Herrmann[1]) wendet sich ausschließlich gegen die eben charakterisierte und abgewiesene Haltung der alten Theologie, als ob derselben keine andere Auffassung als die seine entgegenstände. Das geschieht von ihm in der Meinung, die moderne positive Theologie sei doch wesentlich mit jener alten zu identifizieren, und in dieser Hinsicht hat er vor allem Th. Kaftan im Auge. Aber Herrmann tut diesem Theologen damit ebenso unrecht, wie der modernen positiven jeglicher Schattierung. Ich erinnere vor allem an die Arbeit Seebergs, die wir uns vergegenwärtigt haben. Es ist wirklich überflüssig, wenn Herrmann den modernen positiven Theologen einzuschärfen für nötig hält, daß „der Glaube, in dem das evangelische Christentum besteht, nicht von Lehren über Christus" lebt. Das wissen wir alle. Er hätte aber wohl daran getan, sich auf den Grund seines eigenen Glaubens, den er als einen festen ansieht, etwas genauer zu besinnen. Dann würde er höchst wahrscheinlich die Entdeckung gemacht haben, daß ein wirklich gesicherter Glaube an Jesus, ein Glaube, der felsenfest ist und der dem Menschen nicht nur

---

[1]) a. a. O. S. 210 f.

eine neue Lebensbahn zeigt, sondern ihn auch auf dieser Bahn kraft einer inneren Umwandlung zu halten vermag, — daß ein solcher Glaube nicht dadurch geboren wird, daß das persönliche Leben Jesu bei einem Menschen aus der biblischen Überlieferung „anschaulich wird". Es ist unfaßbar, wie Herrmann angesichts der gerade in seiner theologischen Umgebung überreichlich hervortretenden Versuche, eine Fülle von besonders kräftigen Lebenszügen des evangelischen Jesusbildes für Dichtung oder spätere Zutat zu erklären, zu behaupten wagt, daß das Lebensbild Jesu „durch seine eigene Kraft jeden Gedanken an die Möglichkeit zurückdrängt, daß man es mit einem Gebilde der Dichtung zu tun habe". Ich ehre jene Versuche und bin überzeugt, daß sie nur durch jenen objektiven Wahrheitssinn veranlaßt sind, der in unserer Wissenschaft von ganz besonderer Wichtigkeit ist. Nur das will ich hier sagen, daß angesichts dieser kritischen Arbeit, die Herrmann nicht minder schätzt als ich, der „Eindruck Jesu" nicht eine hinreichende Überzeugung bildende Kraft besitze. Nichts in dem „anschaulich" gewordenen Lebensbilde birgt in sich die Kraft, den religiösen Menschen von der göttlichen Sendung oder Bestimmung Jesu zu überzeugen. Nichts als Stimmungsreligion kommt so zustande, die Religion des sehnsuchtsvollen Suchens und der zitternden Ahnung. Aber solche Tastreligion ist nicht mit dem Wesen des evangelischen Glaubens vereinbar, auch nicht mit dem Glaubensleben Luthers, das von Herrmann so hoch geschätzt wird. Mag das Bild Jesu noch so rein und nun, nach der vollzogenen Kritik, mit modernen Goldfarben übermalt sein, und mag dieses Bild in populären Schriften unter die Menge getragen werden: das alles hilft unserer Zeit nicht zu einem lebendigen Christentum mit Glaubens-

Person. Sie ist im Absterben begriffen, und der ausdrückliche Gegensatz gegen sie erscheint uns heute nicht in demselben Grade notwendig wie der gegen die nun zu beschreibende Auffassung, deren Charakteristik eigentlich schon gegeben wurde.

Die als spezifisch modern auftretende Richtung preist unermüdlich den Eindruck, dem man sich hingeben müsse, und die freie Anschauung der Person Jesu, die an den Evangelien uns aufgehe, und zwar an der in ihnen geschilderten menschlichen Erscheinung des Herrn. Herrmann[1]) wendet sich ausschließlich gegen die eben charakterisierte und abgewiesene Haltung der alten Theologie, als ob derselben keine andere Auffassung als die seine entgegenstände. Das geschieht von ihm in der Meinung, die moderne positive Theologie sei doch wesentlich mit jener alten zu identifizieren, und in dieser Hinsicht hat er vor allem Th. Kaftan im Auge. Aber Herrmann tut diesem Theologen damit ebenso unrecht, wie den modernen positiven jeglicher Schattierung. Ich erinnere vor allem an die Arbeit Seebergs, die wir uns vergegenwärtigt haben. Es ist wirklich überflüssig wenn Herrmann den modernen positiven Theologen einzuschärfen für nötig hält, daß „der Glaube, in dem das evangelische Christentum besteht, nicht von Lehren über Christus" lebt. Das wissen wir alle. Er hätte aber wohl daran getan, sich auf den Grund seines eigenen Glaubens, den er als einen festen ansieht, etwas genauer zu besinnen. Dann würde er höchst wahrscheinlich die Entdeckung gemacht haben, daß ein wirklich gesicherter Glaube an Jesus, ein Glaube, der felsenfest ist und der dem Menschen nicht nur

[1]) a. a. O. S. 210 f.

eine neue Lebensbahn zeigt, sondern ihn auch auf dieser Bahn kraft einer inneren Umwandlung zu halten vermag, — daß ein solcher Glaube nicht dadurch geboren wird, daß das persönliche Leben Jesu bei einem Menschen aus der biblischen Überlieferung „anschaulich wird". Es ist unfaßbar, wie Herrmann angesichts der gerade in seiner theologischen Umgebung überreichlich hervortretenden Versuche, eine Fülle von besonders kräftigen Lebenszügen des evangelischen Jesusbildes für Dichtung oder spätere Zutat zu erklären, zu behaupten wagt, daß das Lebensbild Jesu „durch seine eigene Kraft jeden Gedanken an die Möglichkeit zurückdrängt, daß man es mit einem Gebilde der Dichtung zu tun habe". Ich ehre jene Versuche und bin überzeugt, daß sie nur durch jenen objektiven Wahrheitssinn veranlaßt sind, der in unserer Wissenschaft von ganz besonderer Wichtigkeit ist. Nur das will ich hier sagen, daß angesichts dieser kritischen Arbeit, die Herrmann nicht minder schätzt als ich, der „Eindruck Jesu" nicht eine hinreichende Überzeugung bildende Kraft besitze. Nichts in dem „anschaulich" gewordenen Lebensbilde birgt in sich die Kraft, den religiösen Menschen von der göttlichen Sendung oder Bestimmung Jesu zu überzeugen. Nichts als Stimmungsreligion kommt so zustande, die Religion des sehnsuchtsvollen Suchens und der zitternden Ahnung. Aber solche Tastreligion ist nicht mit dem Wesen des evangelischen Glaubens vereinbar, auch nicht mit dem Glaubensleben Luthers, das von Herrmann so hoch geschätzt wird. Mag das Bild Jesu noch so rein und nun, nach der vollzogenen Kritik, mit modernen Goldfarben übermalt sein, und mag dieses Bild in populären Schriften unter die Menge getragen werden: das alles hilft unserer Zeit nicht zu einem lebendigen Christentum mit Glaubens-

Person. Sie ist im Absterben begriffen, und der ausdrückliche Gegensatz gegen sie erscheint uns heute nicht in demselben Grade notwendig wie der gegen die nun zu beschreibende Auffassung, deren Charakteristik eigentlich schon gegeben wurde.

Die als spezifisch modern auftretende Richtung preist unermüdlich den Eindruck, dem man sich hingeben müsse, und die freie Anschauung der Person Jesu, die an den Evangelien uns aufgehe, und zwar an der in ihnen geschilderten menschlichen Erscheinung des Herrn. Herrmann[1]) wendet sich ausschließlich gegen die eben charakterisierte und abgewiesene Haltung der alten Theologie, als ob derselben keine andere Auffassung als die seine entgegenstände. Das geschieht von ihm in der Meinung, die moderne positive Theologie sei doch wesentlich mit jener alten zu identifizieren, und in dieser Hinsicht hat er vor allem Th. Kaftan im Auge. Aber Herrmann tut diesem Theologen damit ebenso unrecht, wie den modernen positiven jeglicher Schattierung. Ich erinnere vor allem an die Arbeit Seebergs, die wir uns vergegenwärtigt haben. Es ist wirklich überflüssig, wenn Herrmann den modernen positiven Theologen einzuschärfen für nötig hält, daß „der Glaube, in dem das evangelische Christentum besteht, nicht von Lehren über Christus“ lebt. Das wissen wir alle. Er hätte aber wohl daran getan, sich auf den Grund seines eigenen Glaubens, den er als einen festen ansieht, etwas genauer zu besinnen. Dann würde er höchst wahrscheinlich die Entdeckung gemacht haben, daß ein wirklich gesicherter Glaube an Jesus, ein Glaube, der felsenfest ist und der dem Menschen nicht nur

---

[1]) a. a. O. S. 210 f.

eine neue Lebensbahn zeigt, sondern ihn auch auf dieser Bahn kraft einer inneren Umwandlung zu halten vermag, — daß ein solcher Glaube nicht dadurch geboren wird, daß das persönliche Leben Jesu bei einem Menschen aus der biblischen Überlieferung „anschaulich wird". Es ist unfaßbar, wie Herrmann angesichts der gerade in seiner theologischen Umgebung überreichlich hervortretenden Versuche, eine Fülle von besonders kräftigen Lebenszügen des evangelischen Jesusbildes für Dichtung oder spätere Zutat zu erklären, zu behaupten wagt, daß das Lebensbild Jesu „durch seine eigene Kraft jeden Gedanken an die Möglichkeit zurückdrängt, daß man es mit einem Gebilde der Dichtung zu tun habe". Ich ehre jene Versuche und bin überzeugt, daß sie nur durch jenen objektiven Wahrheitssinn veranlaßt sind, der in unserer Wissenschaft von ganz besonderer Wichtigkeit ist. Nur das will ich hier sagen, daß angesichts dieser kritischen Arbeit, die Herrmann nicht minder schätzt als ich, der „Eindruck Jesu" nicht eine hinreichende Überzeugung bildende Kraft besitze. Nichts in dem „anschaulich" gewordenen Lebensbilde birgt in sich die Kraft, den religiösen Menschen von der göttlichen Sendung oder Bestimmung Jesu zu überzeugen. Nichts als Stimmungsreligion kommt so zustande, die Religion des sehnsuchtsvollen Suchens und der zitternden Ahnung. Aber solche Tastreligion ist nicht mit dem Wesen des evangelischen Glaubens vereinbar, auch nicht mit dem Glaubensleben Luthers, das von Herrmann so hoch geschätzt wird. Mag das Bild Jesu noch so rein und nun, nach der vollzogenen Kritik, mit modernen Goldfarben übermalt sein, und mag dieses Bild in populären Schriften unter die Menge getragen werden: das alles hilft unserer Zeit nicht zu einem lebendigen Christentum mit Glaubens-

Person. Sie ist im Absterben begriffen, und der ausdrückliche Gegensatz gegen sie erscheint uns heute nicht in demselben Grade notwendig wie der gegen die nun zu beschreibende Auffassung, deren Charakteristik eigentlich schon gegeben wurde.

Die als spezifisch modern auftretende Richtung preist unermüdlich den Eindruck, dem man sich hingeben müsse, und die freie Anschauung der Person Jesu, die an den Evangelien uns aufgehe, und zwar an der in ihnen geschilderten menschlichen Erscheinung des Herrn. Herrmann[1]) wendet sich ausschließlich gegen die eben charakterisierte und abgewiesene Haltung der alten Theologie, als ob derselben keine andere Auffassung als die seine entgegenstände. Das geschieht von ihm in der Meinung, die moderne positive Theologie sei doch wesentlich mit jener alten zu identifizieren, und in dieser Hinsicht hat er vor allem Th. Kaftan im Auge. Aber Herrmann tut diesem Theologen damit ebenso unrecht, wie den modernen positiven jeglicher Schattierung. Ich erinnere vor allem an die Arbeit Seebergs, die wir uns vergegenwärtigt haben. Es ist wirklich überflüssig, wenn Herrmann den modernen positiven Theologen einzuschärfen für nötig hält, daß „der Glaube, in dem das evangelische Christentum besteht, nicht von Lehren über Christus“ lebt. Das wissen wir alle. Er hätte aber wohl daran getan, sich auf den Grund seines eigenen Glaubens, den er als einen festen ansieht, etwas genauer zu besinnen. Dann würde er höchst wahrscheinlich die Entdeckung gemacht haben, daß ein wirklich gesicherter Glaube an Jesus, ein Glaube, der felsenfest ist und der dem Menschen nicht nur

[1]) a. a. O. S. 210 f.

eine neue Lebensbahn zeigt, sondern ihn auch auf dieser Bahn kraft einer inneren Umwandlung zu halten vermag, — daß ein solcher Glaube nicht dadurch geboren wird, daß das persönliche Leben Jesu bei einem Menschen aus der biblischen Überlieferung „anschaulich wird". Es ist unfaßbar, wie Herrmann angesichts der gerade in seiner theologischen Umgebung überreichlich hervortretenden Versuche, eine Fülle von besonders kräftigen Lebenszügen des evangelischen Jesusbildes für Dichtung oder spätere Zutat zu erklären, zu behaupten wagt, daß das Lebensbild Jesu „durch seine eigene Kraft jeden Gedanken an die Möglichkeit zurückdrängt, daß man es mit einem Gebilde der Dichtung zu tun habe". Ich ehre jene Versuche und bin überzeugt, daß sie nur durch jenen objektiven Wahrheitssinn veranlaßt sind, der in unserer Wissenschaft von ganz besonderer Wichtigkeit ist. Nur das will ich hier sagen, daß angesichts dieser kritischen Arbeit, die Herrmann nicht minder schätzt als ich, der „Eindruck Jesu" nicht eine hinreichende Überzeugung bildende Kraft besitze. Nichts in dem „anschaulich" gewordenen Lebensbilde birgt in sich die Kraft, den religiösen Menschen von der göttlichen Sendung oder Bestimmung Jesu zu überzeugen. Nichts als Stimmungsreligion kommt so zustande, die Religion des sehnsuchtsvollen Suchens und der zitternden Ahnung. Aber solche Tastreligion ist nicht mit dem Wesen des evangelischen Glaubens vereinbar, auch nicht mit dem Glaubensleben Luthers, das von Herrmann so hoch geschätzt wird. Mag das Bild Jesu noch so rein und nun, nach der vollzogenen Kritik, mit modernen Goldfarben übermalt sein, und mag dieses Bild in populären Schriften unter die Menge getragen werden: das alles hilft unserer Zeit nicht zu einem lebendigen Christentum mit Glaubens-

stärke und Lebenswagemut. Sehen wir uns nach Instanzen um, die der Person Jesu ihren wirklichen Offenbarungswert sichern können, dann sehen wir uns immer wieder auf die Tatsachen der christlichen Offenbarungsgeschichte verwiesen, in denen der Lenker der Geschicke und der Geschichte erkannt wird.

Bei allem Wirklichkeitssinn kann Theologie nicht davon absehen, die Geschichte Jesu als einen besonderen Akt göttlicher Vorsehung zu werten. Freilich wird sich historische Forschung dagegen sträuben, daß ein Teil des von ihr zu durchforschenden Gebiets ihrer eigentlichen Betrachtungs- und Beurteilungsweise entnommen wird. Sie wird dagegen protestieren im Namen ihrer Prinzipien und ihrer Exaktheit und sie wird finden, daß die Zuverlässigkeit ihrer Arbeit dadurch überhaupt in ein so bedenkliches Licht gerückt, das Gefühl ihrer eigenen Sicherheit so gewaltig erschüttert werde, daß es sich fast um ihr Sein oder Nichtsein handle. Diese Schwierigkeit dürfen wir uns natürlich nicht verhehlen; und doch kommt der Glaube um seine Forderung nicht herum, Gottes Wirken in der Menschheitsgeschichte nicht allein in einem unter gleichmäßigem Wirken der Gesetze ablaufenden mechanischen Geschehen aufgehen zu lassen, sondern eine Regierung von Welt und Geschichte durch Gott zu behaupten. „Der christliche Glaube wird sich nie mit der mechanischen Weltanschauung, in welchem Aufputz immer sie auftreten mag, vertragen. Wir sind, solange wir den Rock des Fleisches tragen, daran gewiesen, im Zeitlichen und am Zeitlichen den ewigen Gott inne zu werden und zu erkennen.“ [1]) Will man dies nicht Wort haben, so fällt die ganze Offenbarungsgrundlage

---

[1]) J. Kaftan, Zur Dogmatik, S. 183.

des Christentums hin. Wir müssen eben in der Theologie mit dem Gedanken der historischen Offenbarung Gottes innerhalb der Menschengeschichte Ernst machen und nicht bloß auf das Anschauen der religiösen Höhe eines Menschen die christliche Weltanschauung begründen wollen. Die Gegner unserer Anschauungsweise mögen sich doch klar machen, daß sie mit ihrer vermeintlichen Fundamentierung die Offenbarung im vollen und eigentlichen Sinne preisgeben und an deren Stelle die regelrechten Erlebnisse mechanischer — wenn schon auf geistigem Gebiet geschehender — Evolution setzen. — Auf diese Anschauungsweise näher einzugehen, kann ich mir ersparen, da ich sie in meiner Schrift über „Das Wesen des Christentums und die moderne historische Denkweise“ [1]) zum Gegenstande einer ausführlichen Besprechung gemacht habe.

Aber darauf muß hingewiesen werden, daß es überhaupt ein falscher Ausdruck ist, wenn man sagt, mit unserer Annahme einer in der Geschichte erfolgten Offenbarung werde der historischen Wissenschaft ein Teil ihres Forschungsgebietes entzogen. Freilich mag unsere Meinung denen als eine harte Rede erscheinen, die von der „Exaktheit“ der Historie alles erwarten. Jedoch wird die historische Erforschung dieser Geschichte so wenig verwehrt, daß wir sie vielmehr nachdrücklichst im Interesse unserer eigenen Arbeit wünschen müssen. Und die Deutung dieser Geschichte als göttlicher Offenbarung ist nicht ein geschichtsphilosophisches Problem und tut der Exaktheit der an demselben Objekt sich bewährenden historischen Forschung keinen Eintrag. Von der Notwendigkeit der rein historischen Durchforschung von schlichthin allem Geschichtlichen

---

[1]) Leipzig 1904.

bin ich ebenso sicher durchdrungen wie von der Notwendigkeit exakter Naturforschung. Aber davon bin ich zum andern nicht überzeugt, daß die exakte Arbeit am Natur- und Geschichtsleben die gesamte Wirklichkeit restlos zu vermitteln vermöge. Vielmehr glaube ich, daß der Wirklichkeitssinn der Moderne sehr wenig konsequent ausgebildet ist, wenn er sein Zutrauen zur Exaktheit bis auf diese Spitze treibt. Naturforschung lebt der Zuversicht, das gesamte Gebiet naturhafter Wirklichkeit zu umspannen, und Historie ist der frohgemuten Überzeugung, das Gesamtgebiet menschlich geschichtlichen Werdens, soweit die Überlieferung davon Kunde gibt, kausal zu ermitteln. Beide haben mit ihrem Vertrauen Recht, und wenn es erschüttert wird, so ist ihre Existenzfrage verneint. Aber — und das ist eben etwas ganz anderes — damit ist nicht ausgemacht, ob es nicht eine Welt „übernatürlichen" und übergeschichtlichen Seins gibt, die auch in der natürlichen und geschichtlichen Welt sich durchsetzt. Auf die Existenz dieser oberen Welt wird der Wirklichkeitssinn durch den Glauben geführt, der in die Tiefen des Geschehens dringt und dem der irdische Kausalnexus zur Sicherung der Realität eines zuverlässigen Ablaufs der äußeren Geschehnisse nicht genügt.

Ist nun dieser Glaube ein heterogenes Element? Das kann nur der behaupten, der nicht sieht, daß auch der prinzipielle Verzicht auf Anerkennung der höheren Lebenssphäre einem die Weltanschauung abschließenden Urteil, einem Glauben an die Allheit des irdischen Geschehens entspringt. An der Grenze des natürlich-zeitlichen Geschehens Halt machen, das heißt, den Wirklichkeitssinn eindämmen; ihm bereits hier eine Grenze setzen, das ist die schärfste Form des erkenntnistheoretischen Positivismus. Diese Denkrichtung aber

steht mit dem modernen Wirklichkeitssinn auf so gespanntem Fuße, daß sie nicht als moderne in Anspruch genommen werden kann. Wir brauchen uns nur an das im zweiten Teil angeführte Beispiel Comtes zu erinnern, um zu erkennen, wie gering selbst beim konsequenten positivistischen Denker die praktische Kraft seiner Theorie war. Und so ist auch deutlich, was auf den besonderen Vorwurf, die Theologie sei, wenn sie mit jener überhistorischen Wirklichkeit rechne, unmodern, zu erwidern wäre. Wir könnten hinzufügen, wie ganz gegen den Wirklichkeitssinn von vielen, die jenen Vorwurf erheben, die evolutionistische Denkweise zur Richterin über die Auffassung und Deutung der geschichtlichen Tatbestände gemacht wird; denn eben dies, daß alles durch regelrechte Abfolge aus der natürlichen Ursachenkette sich ergeben habe und an irgend welche höhere Ursache nicht zu denken sei, ist ja der Leitgedanke bei der völligen Ablehnung einer eigentlich so zu nennenden historischen Offenbarung. Damit, sage ich, wird dem modernen Wirklichkeitssinn direkt ins Gesicht geschlagen, da ja jener Evolutionismus der Geschichte ein Dogma ist und in keiner Weise exakt begründet werden kann.

Sollte also speziell gegen unser Festhalten an einer in der Menschengeschichte erfolgten Offenbarung der Vorwurf der Unmodernität erhoben werden, so sind wir genötigt, diesen Vorwurf mit aller Entschiedenheit zurückzugeben an diejenigen, die sich unter moderne Denkweisen gebeugt und ihnen zulieb der Theologie und der Religion das Fundament entzogen haben. Denn die objektiven Tatsachen der Offenbarung gehören zum Bestande der historisch begründeten Religion, die der positiven Wissenschaft Theologie als Bearbeitungsobjekt gegeben ist. Die Leugnung der Offen-

barungsgeschichte bedeutet nicht bloß eine teilweise Reduktion, sondern die völlige Preisgabe des Objekts der Theologie. Moderne Theologie ist aber — das müssen wir hier wiederholen — nicht eine solche, die sich unter einzelne Dogmen der Moderne beugt, und nicht eine solche, die sich den Inhalt des „christlichen" Glaubens selbst von der Moderne vorschreiben läßt; sondern diejenige Theologie ist die moderne, welche sich von der modernen Empfindungs- und Denkweise zu neuen, dem modernen Menschen in seinem religiösen Leben entstehenden und ihm irgendwie wichtigen Problemstellungen leiten läßt und durch deren Erledigung zu neuen Gesichtspunkten für die Lösung der theologischen Aufgabe gelangt. Und zu dem Ende müssen die einzelnen Sätze wie auch ganze Betrachtungsweisen der Moderne oft fest angepackt und ins rechte Geleise gebracht werden. Daher kann es wohl im Interesse moderner Theologie liegen, gleiches Recht für Profan- und „heilige" Geschichte samt ihren Urkunden zu proklamieren. Aber sie muß bestimmt betonen, daß, im Interesse der Objektivität, dies nicht heißen kann, das Supranaturale, das in den Quellen der Offenbarungsgeschichte überliefert ist, müsse von vornherein ausgeschieden werden.

Vor allem aber stimme ich Th. Kaftan bei, wenn er (Moderne Theologie S. 28 Anm.) an der „neugläubigen Theologie" tadelt, daß sie bei Verwertung der Gesamterscheinung Jesu selbst die Isoliermethode anwendet, um nicht aus der Gesamtheit seiner Lebenserscheinungen, sondern bloß aus den erhabenen Zügen, die einen religiös-sittlichen Eindruck hervorrufen, das religiös-sittliche Empfinden und Leben Jesu als das Höchste an ihm ableiten wollen. Das wirklich Wunderbare in seiner Person wird nicht anerkannt, weil das

nach uns bekannten, zum Teil auch unbekannten Gesetzen verlaufende Naturgeschehen allein gelten soll. Ein großer Apparat von wissenschaftlicher Wahrsagerei und Deuterei wird aufgeführt, um einiges Wunderbare rational zu machen; was sich dieser „Apologetik“ nicht fügt, hat ausgelebt. Daher sollen denn vor allem Tod und Auferstehung Jesu keine Offenbarungstatsachen sein, die Auferstehung überhaupt nicht wirklich, der Tod der nur historische Abschluß eines Menschenlebens, ohne offenbarungsökonomisch geordnete religiös-zeugende Kraft.

Wird dem gegenüber die heilsmittlerische Bedeutung von Jesu Tod vertreten, so sind viele flugs bereit, von altem Schematismus zu erzählen. Verweist man für den religiösen Wert dieses Todes auf das tiefe Empfinden des Paulus, so wird die neue an sich ganz richtige Einsicht entgegengesetzt, daß Theologie und Dogma nicht Gegenstand, sondern Ausdruck des Glaubens sind und daß auch bei Paulus sein Glaube in besonderer Form ausgedrückt ist, die, weil schon theologisch, nicht Anspruch habe, zum maßgebenden Ausdruck jedes persönlichen Glaubens gemacht zu werden.

Einen wunderlichen Kreis hat das theologische Suchen nach einem rechten Ausdruck für die Würdigung von Jesu Tod beschrieben. Hatte die alte Theologie, schon im Katholizismus, sich wesentlich an Paulus gehalten und dessen Gedankenfülle zu verstehen und zu dogmatisieren gestrebt, so ist neuerdings das theologische Denken im Lauf eines Jahrhunderts von Paulus über die Synoptiker zu Johannes gegangen, um auch hier nicht Ruhe zu finden. Die Befreiung vom „dogmatischen Christusbilde des Paulus“ trieb zunächst in die Arme der scheinbar unreflektierten synoptischen Darstellung; auch sie brachte keinen genügenden Auf-

schluß, und man bemühte sich jüngst, das Heil bei Johannes allein zu finden. Doch auch hier steht der Gedanke des mittlerischen Todes zu klar geschrieben, und man wendet sich zu Paulus zurück, um in ihm die eine Quelle johanneischer Theologie zu suchen. Das Bezeichnende ist, daß keine einzige der Quellengruppen den Gedanken der Heilsbedeutung des Todes Jesu vermeidet. Man wird ihn also doch nicht für einen individuellen Abschluß theologischen Denkens ausgeben dürfen.

Der Leugnung der Heilsbedeutung des Todes Jesu liegt in der Regel ein intellektualistisches Verständnis der Offenbarung zum Grunde. Wo man meint, Jesu Offenbarung sei die, daß er durch sein Wort vom liebenden Vatergott uns die Sündenangst genommen und eine neue kräftige Richtung zum Guten gezeigt habe, wo man wesentlich in diesen Punkten den Inhalt der Offenbarung beschlossen sein läßt, da ist der Begriff der Offenbarung ein intellektualistischer: immer ist die Meinung, Jesus habe diese Erkenntnisse den Menschen in seiner Predigt vorgetragen und diese seine Lehre müsse eben in ihrer ursprünglichen Fassung möglichst rein wiederhergestellt werden, damit wir die Gottesoffenbarung erhalten. Danach besteht die Offenbarung in Mitteilung von Lehren, und deshalb wird den Tatsachen der Offenbarungsgeschichte als solchen keine spezielle Bedeutung beigemessen. Dieser Intellektualismus in der sog. modernen Theologie kann aber durch nichts andres als durch die Geschichte gebrochen werden, d. h. dadurch, daß zum vollen Verständnis wieder erhoben wird die alte christliche Wahrheit, daß Gott sich in der Geschichte und durch geschichtliche Tatsachen der Menschheit erschlossen hat, um sein Reich in ihr zu verwirklichen, und auch dieses

letztere in der Geschichte und durch die Geschichte. Während die meisten Theologen von der jüngeren Schule hinter die Lehre auf den persönlichen Eindruck Jesu zurückstreben und damit dem Intellektualismus zu entrinnen wähnen — freilich nur ein Wahn, denn der „Eindruck" entsteht ihnen nur auf Grund von Art und Inhalt der Lehre —, haben J. Kaftan und R. Seeberg, um nur diese beiden zu nennen, jeder in seiner Weise, solchen Bestrebungen gegenüber immerfort als den einzigen die Objektivität der Gottesoffenbarung garantierenden Faktor die historischen Tatsachen, die Geschichte der Offenbarung, betont. Das ist der richtige Weg.

Dann aber müssen wir vor allen Dingen dem geschichtlichen Abschluß des Lebens, in dem der Höhepunkt von Jesu Persönlichkeit erscheint, die sachentsprechende Würdigung widerfahren lassen. Das geschieht aber nicht, wenn man den Tod lediglich als die besiegelnde, bekräftigende Vollendung des Prophetenberufes ansieht. Diese „rein historische" Würdigung ist eine solche, die nur dem sittlichen Charakter Jesu, seiner Konsequenz und Energie, seinem festen Wollen und seiner persönlichen Überzeugung von der Wahrheit seiner Rede zugut kommt. Als hätten wir ihm etwas zu geben, ihm, von dem wir in der Tat alles Größte und Höchste nehmen! Bei dieser Auffassung des Todes würden wir die Anschauung Jesu als des großen und letzten Propheten nicht verlassen, der mit dem Martyrium seine subjektive Überzeugung krönte. Daß darin das Fazit einer christlichen Theologie, die doch Gewißheit geben soll, nicht gezogen sein darf, liegt auf der Hand. Ist es der Theologie unmöglich, darüber hinaus zu einer höheren Würdigung fortzuschreiten, so muß sie ihre Unfähigkeit, das christliche Glauben als das objektiv

richtige hinzustellen, offen eingestehen. Ich glaube aber nicht, daß das ihre Bestimmung ist.

Zu einer höheren, über die bloß historische hinaus greifenden Schätzung des Todes Jesu gelangt man nur, wenn man dies Ereignis als eine Offenbarungstatsache im eigentlichen Sinn, und zwar als den Höhepunkt der in geschichtlichen Tatsachen sich vollziehenden christlichen Gottesoffenbarung, versteht. Dann wird von hier aus uns Nachlebenden die ganze vorangegangene, in seinem Wirken vollzogene, Offenbarung durchsichtig. So gewinnen wir eine einheitliche Anschauung von der Tatoffenbarung Gottes durch diesen Jesus. Daher halte ich es für eine der wichtigsten Erkenntnisse, welche von der Theologie durchzusetzen sind, daß *Jesu Tod vor allem als Offenbarungstat zu begreifen und zu werten ist*, und zwar, um das Nähere gleich hinzuzufügen, *einmal und in erster Linie als Offenbarung von Jesu Person und Beruf selbst und dadurch als Offenbarung von Gott* im eigentlichen Sinn, *sodann* aber auch — und das ist, wie gleich zu zeigen sein wird, keineswegs minder wichtig — *als Offenbarung des Wesens des Menschen*; und dies Letztgenannte wird im religiösen Erlebnis gewöhnlich vorantreten und das erstgenannte Verständnis vermitteln helfen.

Daß Jesus der Gottessohn von oben her stammt, das ist die eine Säule des christlichen Glaubens, deren Sturz das ganze Gebäude zur Neige bringt. Keine Erlösung des Menschen außer von Gott her und durch Gott. Und kein Erlöser, der nicht über der Menschheit steht und ihr gegenüber mit Gott zusammengehört. Das ist die unveräußerliche letzte Grundanschauung des Christentums, in dessen Wesen der Ausschluß jedes menschlichen „Rühmens“ liegt. Wir bringen diesen

Gedanken in dem Glauben an den übernatürlichen Eintritt Jesu ins irdische Sein und an seine wahre Gottessohnschaft zum Ausdruck. Wir suchen gegenüber der Formulierung des alten Dogmas nach neuem Ausdruck und neuer Formel, entsprechend der neuen Erkenntnis von Welt und Leben. Wir finden solche Formel etwa in derjenigen Seebergs, daß „der ewige Gott-Logos sich mit dem in der Jungfrau Maria erschaffenen Menschen von Anfang an zu dauernder Einheit verbindet und durch ihn wirkt", und daß diese Einheit einerseits in der keinem Menschen zustehenden Willenseinheit zwischen Vater und Sohn, anderseits in der geistigen Herrschaft und in der Allmacht der Naturbeherrschung, die Jesus übte, geschichtlich realisiert wurde.[1] Daß aber, was in dieser Hinsicht die Überlieferung der Evangelien uns zubringt, der rationalen Kritik Stand hält, daß wir trotz aller intellektuellen Bedenken an die wirkliche Gottheit Jesu glauben dürfen, das können ja nicht die evangelischen Berichte über Jesu Lebensanfang bewirken; sie können es auch nicht dadurch, daß sie im christlichen Kanon stehen. Davon überzeugt uns letztlich erst die Kraft seines Geistes, das Erleben des Herrn und des Geistes in unserer Seele. Und eben dies zu betonen, das ist — ich erkläre es noch einmal — ein durchaus richtiges und anerkennenswertes Bestreben in der Theologie derer, die man als die jüngeren Schüler Ritschls bezeichnet.

Aber — das Erlebnis, von dem hier die Rede ist, machen wir nur, weil dieser Jesus den Kreuzestod starb. Denn wenn der Reine und Heilige am Pfahl sich hingab und dort sein ganzes von der Menschheits-

[1]) Evangelische Kirchenzeitung 1904, Nr. 1, Sp. 6. — Grundwahrheiten der christlichen Religion, S. 117f.

sünde schwer beladenes Herz von sich in den Staub warf, so erlebt daran jeder Fromme die tiefste Erfahrung eigener persönlicher Schuld, die er wie jedes Glied der Menschheit trägt und die ihn mitverhaftet mit allen den Schuldigen zusammen, die Jesu Herz bluten gemacht haben. Dadurch wird zunächst das Kreuz als Erwecker des persönlichen Schuldbewußtseins zur Offenbarung des innersten Wesens des Menschen. Eben deshalb haben die Reformatoren auf dies Zentrum paulinischer Predigt zurückgegriffen und es ebenfalls zum Zentrum erklärt, weil sie am Kreuz und nirgend sonst zur Erkenntnis ihrer selbst und zur Buße geführt sind. Eben deshalb steht das Christentum einzig unter den Religionen und kann nirgend auch nur eine teilweise Parallele erhalten, weil in seiner historischen Gründung ein Offenbarungsmoment enthalten ist, das nirgends wiederholt ist — weil es am Kreuz gegründet ist. Nur durch das Kreuz geht der echte christliche Glaube hindurch, nur dort wird sein Grund gelegt, nur dort kann christliches Glauben und christlich frommes Leben verankert werden. Alles was von Jesu Sünderliebe erzählt wird, die auf den verzeihenden Gott zu deutenden Gleichnisse vom verlorenen Sohn und vom Schalksknecht u. a. empfangen vom Kreuze ihr Licht. Das ist der erste Inhalt der Kreuzoffenbarung, was der Dichter ganz zutreffend so ausgedrückt hat: „Und was du, Herr, erduldet, ist alles meine Last, ich hab' es selbst verschuldet, was du getragen hast." Aber damit hängt nun das andere unmittelbar zusammen, daß hier zugleich das Wesen dessen, der so starb, offenbar wird. Die Erkenntnis des sündigen, gottfernen Wesens des empirischen Menschen wird im Kreuz nur dann sicher ergriffen, wenn das Kreuz zugleich zu einer Offenbarung des göttlichen Wesens wird. Beides aber ist

so innig mit einander verwoben, daß es uns nur in und mit einander ins Bewußtsein tritt. Erst derjenige, der am Kreuz zur christlichen Selbsterkenntnis gelangt, versteht die Liebe, die dort gestorben ist, um wieder zu erstehn; und nur wer die Heiligkeit dieser blutenden Liebe schaut, kommt zum vollen Bewußtsein des eigenen Abstandes von jenem heiligen Wesen, das der eigenen Verklärung entgegengeht. Erst das Kreuz offenbart Jesum Christum selbst. Indem die Erkenntnis des eigenen sündigen Wesens von uns vollzogen wird, wird die Bahn frei für das volle Verständnis dessen, der trotz eigener Sündenreinheit unter der Sünde litt, wie keiner je unter ihr gelitten hat: das ist göttlich Wesen, das also leidet, ruft das bedrängte Herz und wirft sich nieder vor dieser höchsten Majestät und Autorität. Das ist nicht kreatürliche Art, die in ihm sichtbar wird. Die übernatürliche Geburt, die übernatürliche Kraft und Gewalt, die göttliche Autorität dieses Herrn und Meisters geht dem Blicke auf. So erkennen wir am Tode Jesu seine wahre Gottheit und empfangen die Offenbarung davon, daß es der überweltliche persönliche Wille ist, der hier nach seiner Erlösungstendenz hin in die geschichtliche Erscheinung getreten ist. Es bleibt auch für die moderne Theologie die Wahrheit des athanasianischen Satzes bestehen: derselbe allmächtige Wille, der Himmel und Erde regiert und das Ergehen der Menschen lenkt, derselbe Wille ist, sofern er in Gnade und Liebe die Menschen aus der sündigen Gottferne zu sich zieht, in Jesus Christus erschienen. Das Kreuz ist nicht nur der Abschluß des Lebens Jesu, sondern der Abschluß des Offenbarungsvorgangs und zeigt die Höhe der Offenbarung selbst. Es war des Offenbarers Tod, der da erfolgte; und einen guten Sinn gewinnt wieder

selbst eine so paradoxe Formel wie die alte theopaschitische: θεὸς σταυρωθεὶς δι' ἡμᾶς.

So sehr ich gerade in der Würdigung des Todes Jesu mit Th. Kaftan übereinzustimmen glaube, ich würde doch nicht als Gegensatz gegen alte „orthodoxe" theologische Betrachtungsweise die methodischen Gesichtspunkte so gegenüberstellen, wie er es mit den Worten tut: „Die entscheidende Bedeutung, die sein Tod am Kreuz hat, wird nicht in einer Isolierung seines Todes richtig erfaßt — darauf abzielende Gedanken repräsentieren im Licht der Schrift eine Verirrung — sondern in dem Verständnis seines Todes als der Vollendung seines Berufslebens." [1]) Ich meine, das könnte sehr leicht von denen in ihrem Sinne gedeutet werden, die dem Tode gar keine besondere Würdigung zuerkennen wollen. Wo man die spezifische Heilsbedeutung (resp. Heilsnotwendigkeit) jenes Todes leugnet, ist man ja gewiß von dem Bestreben irgend welcher Isolierung frei, und soweit ich Kaftan verstehe, würde er gegen diese Betrachtungsweise den Vorwurf richten, daß sie zu wenig isoliere. Daher würde ich auch nicht sagen, daß die Isolierung des Todes geradezu als eine Verirrung im Sinne der hl. Schrift bezeichnet werden müsse. Gewiß komme ich ja zum Verständnis des Kreuzestodes nur durch die Gesamtbetrachtung von Jesu Beruf und Persönlichkeit; das ist etwas uns Heutigen durchaus Selbstverständliches. Aber der Tod erhält dennoch nach dem Ausgeführten und nach der hl. Schrift eine ganz bestimmte selbständige Bedeutung. Läßt er sich freilich als Abschluß und Krönung des Berufslebens beschreiben, so darf das nimmermehr so verstanden werden, daß

[1]) Moderne Theologie d. a. Gl., S. 30.

ihm nicht eine hervorragende selbständige Bedeutung zukomme. Vielmehr ist, wie ich auch in der Kürze obiger Darstellung deutlich gemacht zu haben meine, der Tod von so besonderer Stellung im Ganzen der Offenbarungsgeschichte, daß gerade er das Licht über das Ganze breitet. Nur bedürfen wir, um diese Wertschätzung zu vollziehen, nicht irgend einer der alten dogmatischen Formeln. Jesu Tod ist, wie aus unserer Betrachtung desselben folgt, auch stellvertretend und mit sühnender Kraft ausgestattet, aber nicht im Sinne der mittelalterlichen Formel.[1])

Der Tod ist der Höhepunkt der Offenbarung — falls das nicht etwa von der Auferstehung gelten muß. Ist Jesus vom Tode erstanden, so hat er erlebt, was niemandem von denen, die Menschenantlitz tragen, widerfahren ist. An dieser Tatsache wird doch abschließend der Vollwert seines ganzen Lebens und Leidens klar: es war ganz gewiß nicht eines Menschen Wirken und Sterben! Hier ist mehr denn Salomo und Jona. Die Worte dieses Gekreuzigten vergehen nicht, wie sein Sein von der Vergänglichkeit nicht aufgezehrt werden konnte. Ist er aber nicht erstanden, ja dann wissen wir nicht, ob nicht doch unser Glaube eitel ist. Diese apostolische Folgerung muß auch die unsre sein. Der Tod Jesu hat bereits Offenbarungsgewißheit gebracht, er hat unsere Anschauung der Person und des Zweckes Jesu in eine ganz bestimmte Richtung sicher geleitet. Es möchte sich vielleicht dennoch, trotzdem der erhabene Tod dieses Reinen mächtig in unser Leben eingegriffen hat, eine Furcht vor Illusion regen. Ja, diese Möglichkeit bleibt letztlich noch be-

[1]) Vgl. meine Schrift „Das Wesen des Christentums usw.", S. 130ff.

stehen, wenn das von den Jüngern gemachte Erlebnis der Auferstehung des Herrn eine Illusion gewesen ist.

Wir halten mit der urchristlichen Auffassung von der Glaubensgewißheit, wie sie bei Paulus ausgebildet ist, daran fest, daß die Auferstehung realen, abschließenden Offenbarungswert hat. Und ebenso halten wir mit der gesamten Urgemeinde die Überzeugung fest, daß die Auferstehung Jesu eine Tatsache ist.

Mir scheint, die Verwerfung der Tatsächlichkeit dieses Vorgangs habe ihre Unmöglickeit in sich selbst. Was nicht im geringsten in Zweifel gezogen werden kann, ist der Osterglaube der Jünger und der Urchristenheit, — auch der Augenzeugen von Leben und Sterben des Herrn, der Augenzeugen seiner leiblichen Ohnmacht vor den Lanzen der Widersacher. Dieser Osterglaube soll nach der negativen Kritik (die die Realität des leeren Grabes heute in der Regel zugibt) Illusion sein; die Osterbotschaft soll nicht wahr, also erfunden sein. Die Kunde von der Auferstehung soll eine Erfindung des Gehirns der Jünger sein, die ihren Herrn bei seinem Tode jämmerlich verließen und denen die Furcht alle Hoffnung raubte, so daß sie dem Wink hinter die abgeschlossenen Türen folgten. Fragen wir weiter, worin wir das Motiv erblicken durfen, das trotzdem den ganz unerhörten Osterglauben habe aufkommen lassen, so lautet die Antwort, wie sie oben bei der religiösen Würdigung Jesu lautete: der „Eindruck", den man von Jesus bei seinen Lebzeiten gehabt, legte es nahe, ihm den Sieg über den Tod zuzutrauen und den Meister nachträglich zu verklären.[1] Man hält also für gut, mit einer Unbekannten zu ope-

[1]) Die andere Auffassung von der Entstehung des Osterglaubens, die Gunkel vertritt, habe ich in meiner Schrift „Das Wesen des Christentums usw.", S. 107 f., beleuchtet.

rieren. Wieviel Genaues wissen wir denn über den Eindruck, den Jesus gemacht? Über die Art, wie er angeschaut wurde? Zumal wenn doch auch die hohen Selbstaussagen über seine Stellung zu Gott nicht in Wahrheit von ihm gesprochen sein sollen, wenn alles was irgend über Menschenmaß hinausgeht, erst viel später seiner Gestalt angehängt sein soll: worin bestand dann der einzigartige Eindruck Jesu? Was war das Mächtige an ihm, das seine Zeitgenossen, obwohl Jesus selbst nach dieser kritischen Meinung von seiner Gottessohnschaft nichts wußte und eine übermenschliche Kraft nicht bewährt hatte, zwang, ihm die Krone des göttlichen Erlösers zuzuerkennen und etwas von ihm auszusagen, das gänzlich außer aller Erfahrung lag, die Auferstehung aus dem Grabe? Mir scheint, die Schwierigkeiten der negativen Kritik sind doch viel größer als die des evangelischen Glaubens. Und zudem: wo sitzt die Wurzel dieser Kritik? Wo anders, als in dem Bestreben, die Erscheinung und Bedeutung Jesu zu rationalisieren? Besinnt sich die Kritik der Tatsachen auf ihr wirkliches Motiv, so muß sie dies zugeben: weil die Auferstehung nicht erdenkbar ist und weil das Denken ihr inkommensurabel ist, deshalb wird versucht, diesen Glauben mit den Mitteln des Verstandes zur Illusion zu stempeln und das Rationale zu behaupten. Das muß um deswillen hervorgehoben werden, weil die Wortführer der Kritik zumeist sich daraufhin etwas zugut tun, daß sie den Intellektualismus aus der religiösen und theologischen Betrachtung verabschiedet hätten.

Die runde Leugnung der Auferstehungstatsache ist gewöhnlich mit der sog. subjektiven Visionshypothese verbunden. Etwas ganz anderes ist die sog. objektive Visionshypothese, die annimmt, daß der gestorbene

Heiland in irgend einer neuen Verleiblichung den Seinen erschienen ist. Während sich die alte Orthodoxie gegen diese Theorie als eine Auflösung des Auferstehungsglaubens wehrte, halte ich es auf dem modernen positiven Standpunkt für geboten, daß er, wie auch Th. Kaftan tut[1]), dieser Theorie eine bestimmte Berechtigung zuerkennt. Es ist uns unmöglich, sie kurzerhand als falsch oder gar als irrgläubig abzulehnen. In der sofortigen Ablehnung würden wir heute eine Verständnislosigkeit gegenüber wirklich vorhandenen Problemen erblicken. Daß der Glaube an Jesu Auferstehung unserem Vorstellungsvermögen eine unlösbare Aufgabe stellt und demgemäß zu einem äußerst schwierigen Probleme führt, ist ohne weiteres anzuerkennen. Überall aber, wo ein wirkliches Problem vorliegt, sind auch mehrere Lösungen an sich möglich, und wenn eine Lösung nicht direkt die evangelische Überlieferung ausschaltet, so kann man sie nicht ohne stichhaltige Gründe verwerfen, auch dann nicht, wenn sie gegen alle traditionelle Auffassung ist. Die subjektive Visionshypothese ignoriert die Tatsache des nicht im Tode gebliebenen und des erhöhten Herrn vollständig. Die objektive Visionstheorie geht von

---

[1]) Mod. Theol. d. a. Gl., S. 31 Anm. — In einer Replik wider Bousset (Allg. evang.-luth. Kirchenztg. 1906, Nr. 45, Sp. 1068) nimmt Kaftan freilich seine Zustimmung zur „objektiven Visionshypothese“ insgemein zurück, jedoch nicht zu der oben unter diesem Namen beschriebenen Theorie. Insofern nur will er jetzt von jener Hypothese absehen (wenn ich ihn recht verstehe), als zu ihren Vertretern auch die gerechnet werden, welche gar nicht von irgend welcher neuen Verleiblichung des gestorbenen Heilandes reden, sondern nur von einer gottgewirkten Vision, in der sie die Glorie des Herrn schauten, während dieser selbst im Grabe verblieben war. Bei dieser Auffassung ist freilich an die „Tatsache“ der Auferstehung nicht mehr gedacht.

dieser Tatsache aus und sucht für den Auferstehungsglauben der Jünger den objektiven Grund. Will man aber gegen sie einwenden, sie stimme nicht mit dem neutestamentlichen Zeugnis und sie sei mit der Tatsache unvereinbar, daß aus dem Osterglauben der Apostel nicht eine vorübergehende, sondern eine vollständige Neugeburt des menschlichen Geisteslebens hervorgegangen sei, so geschieht solcher Einwand aus Mißverständnis sowohl jener Theorie als auch der eigenen Vorstellungskraft. Man hält dann die alte Anschauung von dem mit seinem alten Leibe aus dem Grabe gestiegenen Jesus für eine problemfreie Lösung, obwohl doch eine solche über einen Vorgangskomplex, zu dem uns jegliche Analogie fehlt, unmöglich ist. In der hl. Schrift ist aber über die Art des neuen Jesusleibes und über den Modus der Auferstehung nichts vollkommen Deutliches gesagt. Man kann sogar fragen, ob es unumstößlich sicher ist, daß mit dem *ἀναστῆναι* durchweg das Hervorgehen des alten Leibes aus dem Grabe gemeint sei, wie freilich Luk. 24₃₉ angenommen ist, woraus Bernhard Weiß mit Recht folgert, daß an dieser Stelle „die Realität der Leiblichkeit Jesu nach der Auferstehung in einer den sonstigen Indizien widersprechenden Weise als eine mit seiner früheren identische gedacht“ ist.[1]) Wir müssen hier damit rechnen, daß zu einem wahrhaften Leben „nach neutestamentlicher Anschauung auch eine Leiblichkeit gehört“.[2]) B. Weiß hat auf Grund sorgfältiger Untersuchungen klargelegt, daß es sich in den Evangelien der Regel nach nicht um Erscheinungen des erhöhten Christus handelt, sondern um solche „des Auferstan-

[1]) Bernhard Weiß, Lehrbuch der biblischen Theologie des Neuen Testaments, 6. Aufl. (Berlin 1895), § 138b, S. 578.

[2]) B. Weiß, a. a. O., § 154c Anm. 7, S. 655.

denen, der, im Begriff aufzusteigen, noch auf der Erde weilt, um durch seine Erscheinungen sein Werk an den Jüngern zu vollenden" [1]), während Matth. 28₁₇f. von einer Erscheinung des zur göttlichen Herrlichkeit Erhöhten geredet ist. Zu letzterem stimmt wieder die Grundlage von Luk. 24₂₆ sowie der Umstand, daß Paulus und Petrus nichts wissen von einer zeitlichen Scheidewand zwischen einer Periode, in welcher Christus noch den Jüngern erschien, und einer andern, in welcher er bleibend zur Rechten Gottes entrückt ist. [2]) Eine moderne Theologie kann zwischen solchen offenbaren Differenzen nicht harmonisieren, sondern sie muß sich der ihnen zum Grunde liegenden Vorstellungsweisen bewußt werden.

Die objektive Visionshypothese nun bricht mit der Annahme einer „fleischlich-leiblichen" oder irdisch-leibhaftigen Erscheinung und Anwesenheit des Gekreuzigten unter seinen Lebensgefährten. Sie behauptet aber, daß diese eine objektive, d. i. gottgewirkte Vision gehabt haben, in der ihnen das Bild des Auferstandenen gezeigt wurde. Gott bezeugte ihnen auf eine Weise, durch die es ihnen zweifellos gewiß wurde, daß Jesus lebendig aus dem Grabe hervorgegangen ist und lebt, Gott bewirkte, daß sie ihren Herrn in einem geistigen Leibe, als Geistwesen in räumlich-gestaltlicher Begrenzung sahen. Die Theorie — in dieser Fassung — eliminiert also nichts von dem, was im Auferstehungsglauben religiösen Wert beansprucht; sie ändert nur die Form der Vorstellung davon, daß Jesus nicht im Grabe geblieben ist, sondern „zur Rechten Gottes" lebt. Und weil es so steht, deshalb meine ich, daß

[1]) Ebendort.

[2]) B. Weiß, a. a. O., § 138b, Text und Anm. 5.

man denen, welche diese Theorie vertreten, „den alten Glauben nicht absprechen darf“. Ich füge aber zugleich bei, daß auch diese Theorie die an sich in der Entrückung und Verklärung des im Grabe gelegenen Leichnams vorhandenen Vorstellungs- und Denkschwierigkeiten selbstverständlich nicht beseitigt, daß sie ferner den Berichten von den Erscheinungen des Herrn nicht gerecht wird, und ich gebe zu bedenken, ob das bei solchen Wirkungen von Visionen angenommene Verhalten Gottes nicht zu beanstanden sei. Nimmt man an letzterem Anstoß, so ist man auf die alte („sinnlichere“?) Vorstellung zurückgewiesen, an der wiederum dies besonders schwierig ist, daß der aus dem Grabe erstandene und verklärte Leib Jesu bald zum Zwecke der Erscheinung sichtbar bald unsichtbar gewesen sei, eine Annahme, von der ich begreifen kann, daß sie vielen geradezu unerträglich ist.

Ich habe die Ausdrücke absichtlich so gewählt, daß m. E. deutlich wurde, es handelt sich hierbei durchaus um eine theologische Denkarbeit, um die Vorstelligmachung, um die Formgebung für einen an sich festen Glaubensinhalt. Dieser Inhalt wird durch die objektive Visionshypothese so wenig angetastet wie durch die ältere realistische Vorstellung; in beiden Fällen bekennt man, daß Jesus „wahrhaftig auferstanden ist“ und sucht für diese Tatsache nach einer Form dogmatischen Verständnisses, eine Arbeit, die, soweit wir sehen, nicht zum Abschluß gelangen kann. Eine moderne Theologie urteilt in so schwierigen Fällen nicht apodiktisch, eine positive Theologie kommt bei beiden Vorstellungsformen auf ihre Rechnung, muß aber auch in beiden große Schwierigkeiten anerkennen. Danach darf ich sagen, daß mir der logische Grund völlig entgangen ist, mittels dessen Wilh. Schmidt

gegen Kaftan schreiben kann: „Dagegen hat sich der alte Glaube der Auferstehung Christi gegenüber niemals mit einer der Visionshypothesen, weder der subjektiven noch der sog. objektiven begnügt, sondern immer an der wahrhaftigen Auferstehung festgehalten.“[1]) Wenn das sicher ist, daß auch die objektive Visionshypothese an der wahrhaftigen Auferstehung festhält, was hat dann der alte Glaube an ihr auszusetzen? Bei Schmidt ist wieder die leidige Verwechselung von Glaube und Theologie zu konstatieren, die der Verständigung im Wege steht. Jene Theorie ist eine theologische Hypothese, nicht eine „Glaubenshypothese“; eine Hypothese ist sie, mittels deren Theologie sie sich des Glaubens an die wahrhaftige Auferstehung Jesu zu bemächtigen sucht. Alte Theologie lehnt diese Form ab, alter Glaube hat als solcher mit ihr nichts zu schaffen.

Das Neue Testament gibt keine theologische (geschweige philosophische) Begründung für die Tatsächlichkeit der Auferstehung Jesu, sondern berichtet sie einfach. Wohl ist schon im Neuen Testament der Ansatz zu theologischer Reflexion enthalten, wohl ist auch die Auferstehung Jesu durch Paulus theologisch verwertet, aber für das Verständnis der historischen Tatsache als solcher ist dort noch keine Theorie gebildet. Manche werden das schmerzlich vermissen, die meisten werden es mit Genugtuung konstatieren, eingedenk ihrer Grunderkenntnis vom Wesen der hl. Schrift, derzufolge sie nicht ein Lehrbuch sein will, sondern Vermittlerin der Offenbarung.

Lenken wir nun unsere Aufmerksamkeit noch auf die heilige Schrift selbst, nachdem wir über die Ge-

[1]) W. Schmidt, Moderne Theologie d. a. Gl. in kritischer Beleuchtung, S. 10.

tung des Dogmas und über die Offenbarung, speziell die Offenbarungstatsachen, in diesem Abschnitt gesprochen haben.

Daß für die moderne positive Theologie die Verbalinspiration als völlig überwundener Standpunkt gilt, bedarf kaum der Erwähnung. Alle Wortführer dieser neuen Richtung haben das oft genug ausgesprochen und in ihrer theologischen Arbeit bewährt. Aber wie wir die Schrift ansehen und verwerten wollen, das muß positiv ausgeführt werden.

Zur richtigen Beurteilung der Schrift gehen wir von dem aus, was über sie empirisch, historisch-kritisch ausgemacht werden kann. Was da als die absolut durchschlagenden Argumente gegen die Verbalinspiration (und auch gegen die Realinspiration im weitesten Sinne) anzuführen wäre, das wird hier als bekannt und allgemeingültig vorausgesetzt. Es soll sich nur noch um die positive Würdigung der heiligen Schrift und speziell des Neuen Testaments handeln.

Die moderne Theologie muß die Schrift ebenso wie die Offenbarung unter den Gesichtspunkt einer von Gott geleiteten Entwicklung stellen. Durch nichts andres kann sie in ihrer Schriftbenutzung ihre Zusammenstimmung mit dem modernen Weltbilde bekunden als dadurch, daß sie die Erkenntnis obenan stellt: die Schrift steht in der Geschichte, sie ist in der Geschichte geworden und ist daher eine geschichtliche Größe. Sie wird daher von einer modernen positiven Theologie sowohl als der zeitgeschichtlich bedingte Niederschlag, wie auch als das bleibende Produkt der göttlichen Offenbarung betrachtet werden müssen. Die Bibel ist die Urkunde von demjenigen göttlichen Offenbarungswalten, durch welches Gott sein erwähltes Volk bis zu der Stufe erzog, da es die volle Heilsoffenbarung in

sich verwirklicht sehen konnte, die auf die Völkerwelt übergehen sollte. Zu diesem Zwecke wurde das Volk selbst vom Chauvinismus zur universalistischen Idee erzogen, die guten und schlimmen Berührungen mit Fremden und mit der Fremde waren dabei vor allem nützlich, und in der Erziehung des Volkes, die zugleich die „Erziehung des Menschengeschlechts“ ist, wird die Entwicklung der Offenbarung kund.

Auch die Offenbarung hat ihre Entwicklung, und sonderlich diejenige Offenbarung, deren Prozeß wir an der Hand der Bibel verfolgen. Aber was heißt das? Und was liegt alles in dieser Anschauung? —

Das bedeutet nicht bloß, Offenbarung und Schrift seien von kleinen Anfängen zu immer herrlicherer Gestaltung erwachsen, schließlich erblüht und zur Reife gediehen. Der Entwicklungsbegriff enthält nicht bloß den Gedanken einer immanenten Vervollkommnungstendenz oder eines immanenten Vitalismus. Freilich, das ist der erste Gedanke, den wir mit dem Gedanken der Entwicklung verbinden — wobei noch vorbehalten ist, daß es auch rückläufige Entwicklung gibt, auch auf diesem Gebiete, wie die Geschichte der Religionen beweist und nicht zuletzt diejenige des Christentums. Aber der Entwicklungsgedanke schließt noch ein anderes Moment ein, das ganz bestimmt von dem ersteren als nebengeordnetes sich abhebt, das ist das Verhältnis zu gleichzeitig bestehenden und wirkenden Kräften außerhalb des sich entwickelnden Subjekts. Auf geistigem Gebiete tritt dies Moment noch mehr hervor als in der Natur. Auch die Lebewelt in der Natur vollzieht ihre Entwicklung nicht nur vermöge einer immanenten Tendenz, sondern das Gesamtgefüge der Naturkräfte und -prozesse erscheint in einem Zusammenhang mit jener Evolution; die starre Erde selbst hat ihre Ge-

schichte, indem ihre Bewohner ihr sie fortgestaltendes Leben führen, und diese wieder erleben ihre Entwicklung, indem die geologische Struktur der Änderung sich unterwirft. Analog steht auch die Entwicklung der göttlichen Offenbarung, wie sie in der hl. Schrift uns vorgeführt ist, in organischem Zusammenhang mit der außerhalb der biblischen Offenbarung vor sich gehenden Geistesgeschichte. Die Schrift tritt uns daher unter den Gesichtspunkt der Zusammenfügung und Organisation geistig-religiöser Regsamkeit in der Menschenwelt. Sie zeigt uns, wie auch abseits und fern liegende Faktoren dem Allweisen zur Vollendung des Aufbaues des grandiosen Organismus der Religionswelt dienten. Der im großen geschichtlichen Hintergrund der Bibel unverkennbare Entwicklungszug der auf das Heil in Christus speziell hinleitenden Offenbarung läßt auch die weitere Völkerwelt in den Anschauungskreis des Offenbarungshistorikers eintreten und als wertvolles und lebendiges Glied der für die Offenbarung geschäftigen Bildungsfaktoren erkennen. Wir werden so fast notwendig auf die allgemeine Religionsgeschichte hingedrängt. Das Zusammenraffen und Zusammenordnen der verschiedensten Kräfte und Bildungen kommt bei der historischen Anschauung der göttlichen Heilsveranstaltung in Sicht. Die Bibel wird uns zum Denkmal des die Geschichte des religiös-sittlichen Geistes leitenden Gottes.

Dies ist das Größte, was die historische Anschauung der heiligen Schrift mitbringt. Wir stehen fest auf dem Boden der Schrift. Nirgend sonst hat Gott das Symbol dieser seiner den Menschengeist leitenden Sorgsamkeit so sichtbar gegeben. Aber entfernt ist aus unserer Mitte der Biblizismus vergangener Tage, gesprengt die Bannmauer der alten Orthodoxie mit dicta probantia,

aufgetan die Tür der freien und frohen Forschung in den Urkunden, die vom Meister des Lebens und der Geschichte erzählen.

Eines ist hier vor allem zu erwähnen. Trotz aller prinzipiellen Festsetzungen über Wert und Bedeutung der heiligen Schrift ist ihre Benutzung in der Dogmatik noch immer nicht mit prinzipieller Klarheit durchgeführt. Die Dogmatik — da sie nun einmal nicht eine systematische Darstellung der biblischen Lehren sein kann — findet sich oft vor Anschauungen der biblischen Schriftsteller, die sich für eine dem modernen Menschen vorzutragende christliche Weltanschauung nicht zu eignen scheinen. Die moderne Schriftforschung, die die biblische Literatur nicht mehr isoliert, sondern im Zusammenhang mit der zeitgenössischen Literatur untersucht, bringt fort und fort neue Verbindungslinien in Sicht, die uns über die Vorstellungsweise und auch über die Gefühlswelt der biblischen Autoren Aufschluß geben können. Aus diesen Forschungen haben wir auf die zeitgeschichtliche Bedingtheit mancher Anschauungen, besonders auch im Neuen Testament, achten gelernt. Wir begreifen allmählich, wie so manche religiöse Vorstellung von den neutestamentlichen Autoren in einer für uns unannehmbaren Form niedergeschrieben wurde. Wir lernen mehr und mehr in die Denkstruktur jener Männer hineinsehen und dadurch die Voraussetzungen ihrer Darstellung verstehen. Und das ist der Anfang zu einer konsequenten Schriftbenutzung, daß wir die abseits der Glaubensobjekte selbst gelegenen Vorstellungen und Auffassungsweisen kennen lernen, mittels derer sie ihre Glaubensüberzeugung bildeten und darstellten, und wir sehen nun die Punkte, wo wir ansetzen können, um unbeschadet der Glaubensrealitäten die für unser Verständnis schwierigen Aussagen uns

Heutigen in dem vom alten Schriftsteller gemeinten Sinne nahe zu bringen. Sehr schön hat mehrfach Feine auf derartige Punkte hingewiesen. Wir müssen, sagt er, „des Unterschiedes unserer heutigen Betrachtung und unserer heutigen dogmatischen Begriffe und derjenigen des Neuen Testamentes eingedenk bleiben. Man sollte sich hüten, für die Entscheidung dieser Probleme (der Glaubenserkenntnis) dem Apostel Paulus psychologische Antworten abzuquälen. Die Frage: wann und wie, auf Grund welcher Voraussetzungen und welchen persönlichen Verhaltens setzt Gottes Rechtfertigung über das Individuum ein? hat sich Paulus überhaupt nicht gestellt."[1] Selbst psychologisch interessiert, lernen wir auch in die Psyche der neutestamentlichen Autoren schauen, lernen verstehen und würdigen, was sie empfanden und sagten. So wird unser Bemühen sein, ihre Worte weder unverstanden in unser Gedächtnis aufzunehmen um der Pietät willen, noch unverstanden beiseite zu schieben um der Wahrung unserer Eigenart willen, sondern sie original anzueignen um ihres Wertes willen für den persönlichen Glauben.

Die frohe Forschung ist frische kritische Arbeit. Die Kritik, die im Bunde mit historischen Instanzen, mit Denkmälern verschiedener Art getrieben wird, kann uns nur weiterhelfen und kann ebenso wenig uns rückwärts bringen wie Denkmäler überhaupt. Aber die Kritik arbeitet nicht nur mit, sondern auch an Denkmälern, sie arbeitet an einem Denkmal, das durch Jahrtausende aufgeführt ist, an der Bibel. Sie nimmt dieselbe nicht einfach als das, als was die Überlieferung sie hingestellt hat, ja nicht einmal als das, als was

[1]) P. Feine, Paulus als Theologe. Biblische Zeit- und Streitfragen, II. Serie, 3. und 4. Heft, 1906. S. 69. Vgl. auch S. 22, 39 und sonst.

sie selbst sich gibt. An die Aussagen der Schrift selbst wird die Sonde gelegt. Soll man da nicht sofort das Veto einlegen? Jedenfalls nicht zu rasch. Wenn Kritik besonnen ist, gar nicht. Einige Beispiele vorschnellen Urteilens wurden vorhin in anderem Zusammenhang erwähnt. Im allgemeinen muß gesagt werden, daß die kritische Arbeit als eine notwendige von uns empfunden wird, die wir nicht allein dulden, sondern fördern müssen. Was sie uns schließlich leistet, ist ja nichts andres als dies, daß der christliche Glaube selbst rein und unverfälscht hervorgehe und nicht mit Nebendingen versetzt werde, die vom Erfassen seines Inhalts abziehen. Daß die in der Schrift bekundete Offenbarung ihr Absehen nicht auf irgend welche historische Daten hat und nicht auf den Assensus zu Autoren- und Königstraditionen, Epen und Sagen, sondern allein auf die Selbstbezeugung, die Gott durch Propheten, Jesus, Apostel gegeben, das muß endlich einmal in voller Reinheit von allen begriffen werden. Dann erst versteht man, was es um Offenbarung Gottes ist, die nicht am Irdischen haftet, aber durch Persönlichkeiten und durch Geschichte hindurch die Erkenntnis des persönlichen lebendigen Gottes sichert. Ebenso nötig ist aber auch, daß erkannt wird, daß hier Gott handelt und redet, und daß die Kritik sich dieser religiösen Erkenntnis niemals entzieht.

So hat denn Luther bereits die echte moderne Auffassung von der Bibel im Prinzip begründet. Denn auf seine Erkenntnis und auf seine Formel sind wir mit unserer Erwägung zurückgegangen. Wir suchen in der Bibel die Offenbarung Gottes auf Christus hin und von und in Christus. Und wie Luther nicht die Gleichung vollzogen wissen wollte: Bibel gleich Wort Gottes, so heißt es auch für uns: in der heiligen Schrift ist die

Offenbarung, das Wort Gottes enthalten. Und zwar erkennt man nach Luther die Offenbarung daran, ob Christus getrieben wird oder nicht. An dieser Auffassung Luthers sollte in der Kirche der Reformation überhaupt nicht mehr gerüttelt werden, und es sollte nicht nötig sein, noch fürder in ausführlichen Darlegungen dieselbe zu begründen. Die hl. Schrift, soweit sie Christum treibet, ist das vollgültige, unantastbare Gotteswort.

In dieser Einsicht ist aber zugleich die umfassende theologische Aufgabe gestellt. Denn was Christum treibet, das wird dem Einzelnen zwar die religiöse Erkenntnis jeweils sagen. Aber in wissenschaftlicher Arbeit muß die Erkenntnis des in der Schrift dargebotenen Gotteswortes nach festen Prinzipien ermittelt werden können. Selbstverständlich ist, wie aus dem oben Gesagten folgt, die alttestamentliche Gottesoffenbarung einbegriffen, sofern sie auf Christum hinführt. Von „Christus" wird (nach Luthers Meinung) geredet überall wo vom heiligen und gnädigen Gott geredet wird und von seinem Vorhaben mit der Menschheit.

Damit ist die Richtung angedeutet, in welcher wir die weiter sich erhebende Frage zu beantworten haben, die Bousset Kaftan in der Form entgegenhält, ob es der paulinische Christus oder der historische Jesus von Nazaret sei, an dem die Glaubensaussagen sich zu orientieren haben.[1]) Freilich so wie Bousset die Alternative des Näheren darstellt, möchte ich sie überhaupt ablehnen. Er sagt mit Bezug auf die Formel „was Christum treibet": „Man kann, wie Luther den Satz verstanden hat, die ganze paulinische Theologie in ihn

[1]) Theologische Rundschau 1906, S. 333.

hineinpressen, man kann im Sinne der „modernen" Theologie darin die Aussage finden, daß alle Glaubensaussagen sich zu orientieren haben an der Person Jesu von Nazaret als dem Träger der vollendeten Offenbarung Gottes. Wer will entscheiden, ob dieser oder jener mit seiner Auffassung Recht hat!" Mir ist schon dies völlig zweifelhaft, ob man sagen dürfe, Luther habe in den Satz die ganze paulinische Theologie (natürlich cum grano salis) hineingepreßt. Er hat unter Christus in diesem Zusammenhang die Offenbarung vom Heil nur aus Gnaden verstanden, die allerdings nach seiner Überzeugung im paulinischen Gedanken der Rechtfertigung ihren normalen Ausdruck erhalten hat. Und dieser Auffassung werden wir beistimmen müssen. Was heißt denn das andere, das Bousset mit der „modernen" Theologie vorzieht, die Glaubensaussagen an der Person Jesu von Nazaret orientieren? Mir scheint, das sei ein viel unbestimmterer Gedanke als derjenige vom paulinischen Christus. Vom „historischen Jesus" existieren so viele Kopien, daß das Urbild schwindet. Es müßte dann erst, ehe dieser Jesus zum Erkenntnisprinzip für das Gotteswort erwählt wird, er selbst, dieser Jesus von Nazaret bestimmt werden. Wir werden auf jeden Fall sicherer fahren, wenn wir die Erkenntnis des göttlichen Wortes an dem „Christus" Luthers orientieren. In ihm ist gemeint der Gottes- und Menschensohn und alle Segnungen der christlichen Offenbarung, der Christus, der an oben kam und jetzt oben ist. Dieser Jesus Christus allein ist die Autorität, die uns niederzwingt, der Geist der Offenbarung, der sie erleuchtet für uns. Und die Idee von ihm ist das Motiv des Fortschritts im Gang der von der Schrift bezeugten Offenbarung. Von ihm begeistet zu sein, war ein Paulus sich bewußt, da er redete und

schrieb, wie er 2. Kor. 4_{13} bekennt, aus dem πνεῦμα τῆς πίστεως heraus die evangelische Wahrheit zu künden. Diesen Jesus Christus den wahrhaftigen Gottessohn und gottgesandten Messias erkennen wir als Grund, Motiv, Zentralinhalt, Zielobjekt der gesamten heiligen Schrift. Heilige Schrift im engeren Sinn, Gottes Wort im eigentlichen Sinn ist, was auf ihn hin und über ihn redet.

Die um dies Objekt zentralisierte Schrift ist Offenbarungsurkunde im Vollsinn des Worts. Daß wir die Bibel so werten, beruht aber letztlich auf unserer an ihr betätigten religiösen Erkenntnis. Diese packt in der Bibel das Göttliche selbst. In den religiösen Persönlichkeiten, die dort zu uns reden, und in dem Geiste, aus dem sie sprechen, ergreift das Erkennen des religiösen Menschen die jene Männer erfüllende und treibende göttliche Kraft und merkt, daß das Selbstzeugnis der Autoren zu Recht besteht. An diesem Ergebnis des religiösen Erkennens vermag keine Bibelkritik etwas zu ändern. Die *kritische Analyse* kann aber sehr leicht den Blick der in sich freien religiösen Erkenntnis trüben. Jedoch die Analyse muß eben auch hier wie immer durch die *Synthese* ergänzt werden. Wir können eine Theologie nicht als maßgebend ansehen, die bloß analytisch ist. Die Synthese ist doch ihr letztes Ziel, da es sich um abgeschlossene Weltanschauung handelt. Die Synthese in der Theologie ruht aber auf dem religiösen Erkennen, das synthetische Urteile bildet. Diesem Erkennen ist die Schrift nicht deshalb Gottes Wort, weil Gott sie wörtlich eingegeben hat, — das wäre ein analytisches Urteil, und in solchen bewegt sich die alte Theologie. Vielmehr weil wir erkennen, daß Gott durch die Vermittlung geisterfüllter, mit Kraft aus der Höhe begabter Personen in

der Geschichte als eine geschichtliche wirkliche Macht auch an uns sich bezeugt, und weil wir in derartiger Bezeugung der heiligen Schrift die Bestätigungsquelle des eignen Erlebens finden, deshalb und insoweit erkennen wir Gottes Wort in der Bibel.

---

2. Religiöses und theologisches Erkennen. Kants Bedeutung für die theologische Methode.

Das kann man nun als etwas durchaus Modernes im theologischen Betriebe angeben, daß man sich genötigt sieht, über diese eben erwähnte als äußerst wichtig erkannte Geistesfunktion, das religiöse Erkennen, sich Klarheit zu schaffen. Es ist diese Nötigung der theologischen Besinnung in erster Linie augenscheinlich durch den Personalismus veranlaßt. Liegt auf dem innerlich empfundenen persönlichen Glauben der Nachdruck, so ergibt sich für die theologische Arbeit die Aufgabe, die allgemeine Funktion, welche die Glaubenswahrheiten dem persönlichen Bewußtsein übermittelt, ins Auge zu fassen.

Über das religiöse Erkennen und weiterhin über das Verhältnis von Glaube und Theologie ist zwischen Grützmacher und Th. Kaftan bei den Verhandlungen über die moderne Theologie ein lebhafter Streit geführt worden;[1]) das Thema ist dann noch einmal im Sinn der modernen positiven Theologie von Glüer aufgenommen[2]), dem ich, wenn auch nicht durchweg, so doch in den meisten Ausschlag gebenden Punkten beistimmen kann. Grützmacher führte die Ausein-

---

[1]) Allgem. evang.-luth. Kirchenzeitung 1905, Nr. 44, 46, 47.
[2]) Ebendort 1906, Nr. 11—13.

andersetzung mit Kaftan schließlich darauf hinaus, daß der Unterschied zwischen ihnen beiden erkenntnistheoretischer Art sei; in der Tat ist, wie schon früher von uns angedeutet wurde, ein solcher Unterschied vorhanden. Jedoch wie beide Theologen ihre Standpunkte darlegen, so finde ich wohl bei jedem von beiden Richtiges, bin aber nicht in der Lage, mich mit einem von beiden zu identifizieren.

Grützmacher hat den harten Satz gesprochen, daß eine Unterscheidung von Glauben und Theologie unmöglich sei, weil in der schlichtesten Glaubensaussage des Christen schon Theologie enthalten sei. In einem Atemzuge fast sagt er einmal, daß es kein Bekenntnis gebe, „das nicht dogmatische Sätze im strengsten Sinne des Wortes in sich schlösse“ — was ja ohne Zweifel richtig ist, sofern nicht nur jedes individuelle Bekenntnis frommer Erregung mitgemeint ist —, und zum andern, daß es „kein Evangelium ohne bestimmte Theologie“ gibt — was offenbar eine höchst bedenkliche und mit dem anderen Satz gar nicht auf eine Linie zu setzende Behauptung ist. Was für verschiedene Größen sind doch Bekenntnis und Evangelium! Im zweiten Satz liegt eine Verwechslung von Glaube und Theologie vor, durch welche seiner Position die Hauptstütze entzogen wird, und das ist der Hauptgrund, weshalb die Art, wie er die Forderung der modernen positiven Theologie geltend macht, heftigen Widerspruch erfahren mußte. Wenn wir eine moderne positive Theologie wollen, so sind wir von dem Bewußtsein geleitet, daß wir eine neue Theologie schaffen müssen und können, ohne daß der Glaube dadurch in seinem Bestand und Inhalt geändert wird, und dies ist die notwendige Voraussetzung für die Möglichkeit einer modernen positiven Theologie. Bei

Grützmacher stellt sich aber infolge seiner Behauptung, daß Glaube und Theologie aufs engste zusammenhängen, die ganze Position anders. Denn die Konsequenz seiner Behauptung ist, daß er beim Entwurf einer neuen Theologie zugleich einen neuen Glauben fertigen muß, daß er auch den Glauben zu einer wechselnden Größe machen muß. Offenbar ist das nicht seine Absicht; dann aber, wenn er die Konsequenz scheut, wird er auch seine These über das Verhältnis von Glaube und Theologie wesentlich anders gestalten müssen.

Th. Kaftan hingegen wirft zwischen Theologie oder Gotterkennen und Welterkennen eine breite und tiefe Kluft auf, indem er die scharfe Scheidung zwischen praktischem und theoretischem Erkennen, wie sie in der Ritschlschen Schule üblich ist und zur Bestimmung der theologischen Aufgabe verwertet wird, als das wirksamste Heilmittel gegen die alte Theologie angewendet wissen will und infolgedessen in der Theologie nur praktisch bedingte Erkenntnis in Tätigkeit setzen will. So richtig der Ausgangspunkt ist, von dem diese Auffassung gewonnen wird, nämlich die strenge Scheidung zwischen religiösem und theoretischem Erkennen, Kaftans Meinung bezeichnet doch auch einen Irrweg. Wie Grützmacher Glaubensaussagen und theologische Sätze verwechselt, so verwechselt Kaftan religiöses und theologisches Erkennen und isoliert in höchst bedenklicher Weise das Glaubensleben, wie im folgenden deutlich zu machen ist. Die Folge dieses Verfahrens ist, daß die Theologie, vom theoretischen Erkennen emanzipiert, einerseits ihres wissenschaftlichen Ansehens verlustig geht — doch das ist etwas mehr Äußerliches —, anderseits, was schwerer wiegt, ihre Anschauungen unter Ausschluß der Öffentlichkeit in

den Kemenaten ihrer wohlummauerten Zwingburg fabriziert, wo freilich die Glaubenssätze sehr schön nach einer festen Idee von Lebenserfahrung und Lebenspraxis eingerichtet werden können, während sie eben dadurch den Anspruch auf objektive Gültigkeit und wissenschaftlich begründete Wahrheit preisgeben.

Was die theologischen Kreise anlangt, die bei dieser Kontroverse beteiligt werden, so ist der Kreis, dem Kaftan sich zugesellt, schon bezeichnet. Der Kreis, dem Grützmacher sich einrechnet, läßt sich weniger scharf abgrenzen, doch ist er im wesentlichen der, welcher die altkirchliche Linie theologischen Denkens einhält, sofern er Dogma und Theologie möglichst ineinander rückt, nur daß eben Grützmacher eine neue Theologie an die Stelle der alten setzen will auf Grund neuer wissenschaftlicher Erkenntnisse. Hingegen weiß ich mich mit Glüer auf dem Boden der Anschauung, die von Seeberg, Frank und auch Kähler vertreten wird. Um nicht durch Heranziehung weiterer literarischer Details den Umfang der Erörterung zu überladen, füge ich nur, an früher Besprochenes erinnernd, über die Position Seebergs an, daß er zwischen Glaube und Theologie strikte unterscheidet, die Selbstständigkeit religiösen Erkennens betont, eine streng ausgebildete Erkenntnistheorie und „die wissenschaftliche Begründung der Realität einer jenseitigen metaphysischen Welt“ fordert.

Die Klarlegung dieser Streitfrage ist von weitgehender Bedeutung. Es handelt sich um nicht weniger als um das wissenschaftliche Ansehen der Theologie resp. darum, ob die in Aussicht genommene neue Theologie in zulänglicherer Weise als andere Theologie eine wirklich wissenschaftliche Begründung ihrer Thesen zu unternehmen und sich dadurch im Bereich

der modernen Wissenschaften ihre Stellung zu sichern vermag. Gelingt ihr das nicht, so steht es wahrscheinlich auch um ihre Modernität nicht sonderlich günstig. Kann sie ihre Aufgabe nicht so formulieren, daß sie durch deren Lösung ihrem Gegenstande gerecht wird und zu wissenschaftlichem Ansehen verhilft, so wird sie sich dem Vorwurf aussetzen, daß sie unnütz sei.

Das religiöse Erkennen nimmt einen besonderen Rang unter den Arten menschlichen Erkennens ein. Über sein Wesen klar werden heißt, die Entstehung des Glaubens im Subjekt verstehen lernen, soweit eine psychologische Analyse desselben möglich ist.

Dem religiösen Menschen drängt sich eine unmittelbare Gewißheit auf. Diese kommt durch eine Reihe mannigfacher Beeinflussungen zustande, die wir „erfahren". Wir empfangen Eindrücke, die eine Veränderung in unserm Denken, Fühlen und Wollen hervorrufen, ja die unsere gesamte Anschauungsweise umwandeln. Dies kann man von jeder religiösen Erkenntnis behaupten, bei den Genossen anderer Religionen so gut wie bei den Christen. Die „Erfahrungen", welche hiebei maßgebend sind, können von der Welt unsrer sinnlichen Erfahrung gebildet sein, sie entstammen im Christentum vorzüglich der geschichtlichen Sphäre dieser Welt, demjenigen geschichtlichen Leben, in welchem die christliche Gottesoffenbarung wirklich geworden ist. Diese spezifisch christlich-religiösen Erfahrungen gelangen an den Einzelnen auf sehr verschiedene Weise; der Weg geschichtlicher Überlieferung muß aber immer dabei gegangen werden, ob nun die evangelische Geschichte selbst oder die bestimmte Auffassung vom Geist des Christentums innerhalb einer Konfessionskirche oder irgend welche sonst vorhan-

dene Gestaltung der Offenbarungswahrheit zu ihm kommt.

Das Objekt des christlich-religiösen Erkennens ist Gott und sein Reich, etwas das nicht sinnlich wahrnehmbar ist. So liegt bereits im Objekt ein tiefgreifender Artunterschied von vielem Erkennen, aber nicht von allem. Auch das empirische Welterkennen wird ja in einem weitergehenden Erkenntnisprozeß zum Abschluß einer Weltanschauung benutzt, und auch hierbei wird oft genug zum Gottesgedanken hinübergeleitet, stets aber ein sinnlich nicht wahrnehmbarer Zusammenhang von Sein und Geschehen erschlossen. Ohne solche Operation denkenden Erkennens wird eine Weltanschauung nicht gebildet. Darin zeigt sich, daß der Unterschied zwischen religiösem und anderem Erkennen nicht ohne weiteres ins Objekt gesetzt werden kann, daß zum mindesten diese Differenzangabe noch sehr mißverständlich wäre. Gotteserkenntnis gibt es auch außer der Religion, aber diese andere ist als „natürliche" oder philosophische, irgendwie spekulative Gotteserkenntnis verstandesmäßig und nicht religiös. In der religiösen Erkenntnis handelt es sich, soweit gerade der Gottesgedanke selbst in Betracht kommt, um das Empfinden oder Innewerden Gottes in uns selbst. Der Anlaß zu dieser Erkenntnis mag irgendwie von außen kommen, so ist die Erkenntnisweise selbst als eine innerpersönliche in besonderem Sinne zu bezeichnen. Sonach ist die Differenz, durch welche das religiöse Erkennen von anderem sich abhebt, in dem Erkenntnisvorgang zu suchen.

Das religiöse Erkennen möchte ich einen tiefinnerlichen Vorgang in unserem Bewußtsein nennen. Wir beziehen in ihm unser Ich auf jene höhere Macht, die wir in uns erfahren, Gott genannt. Religiöses Er-

kennen ist zunächst Anschauen unseres Ich in seiner Beziehung auf oder in seiner Bestimmtheit durch die in uns hineingetretene geistige Macht. Es mögen äußere Vorgänge sein, aus denen Gott uns entgegentritt, es mag die christliche Offenbarungsgeschichte sein, die ihn uns nahe bringt: religiös erkannt wird diese historische, allgemeiner diese transsubjektive Beziehung Gottes nur, wenn wir eine subjektive Beziehung damit verbinden. Wenigstens verstehen wir diese letztere unter der religiösen Erkenntnis im eigentlichen Sinn.

Um dies zu erläutern, möchte ich hinzusetzen: nicht Gott an sich ist der Gegenstand des religiösen Erkennens, sondern Gott in Relation zum Ichbewußtsein. Anderseits auch nicht das Selbstbewußtsein des Menschen an sich ist der Gegenstand, sondern das Ich in Relation zu Gott. Will mans richtig verstehen, im Sinn der voraufgeschickten Bemerkungen, so kann man das religiöse Erkennen auch durch Gottesbewußtsein schlichthin ersetzen. Das ist die Definition, die sich auf der von Schleiermacher angesetzten Linie der Betrachtung ergibt. Albrecht Ritschl und Lipsius haben gemeinsam das Verdienst, auf die subjektive Wesenheit religiösen Erkennens den Ton gelegt zu haben, und die älteren Schüler Ritschls wie Julius Kaftan haben in dieser Richtung erfolgreich weiter gearbeitet. Es ergibt sich aus dieser Einsicht, daß der ganze Inhalt des christlichen Glaubens bzw. der Dogmengehalt nur dadurch religiös angeeignet wird, daß er in eben dieser Beziehung von Gott und Ich ins menschliche Bewußtsein eintritt. Jesus selbst, unsere Sünde, Jesu Tod und Auferstehung, Gottes Gericht und Gnade, das alles wird im religiösen Erkennen nicht in empirischer Hinsicht ergriffen, sondern seiner inneren Wesenheit nach, will sagen, in der unmittelbaren Be-

ziehung, die es zum Ich des Menschen hat. Die empirische (äußere, historische) Erkenntnis geht vorauf, und sie wird durch diesen Prozeß weiterhin gekräftigt und empfängt vom Subjekt den Urteilsspruch betreffs ihres objektiven Wertes. Das ist die „Interessiertheit" der religiösen Erkenntnis, die „praktische Bedingtheit" ihres Prozesses, von denen Ritschl sehr richtig erkannt hatte, daß sie dem religiösen Erkennen wesentlich sind und auf die sich Th. Kaftan beruft. Nun ist die innersubjektive Beziehung von Gott oder Offenbarungstatsachen und Ichbewußtsein des Menschen stets eine folgenschwere, und indem der religiöse Mensch dieser göttlichen Objekte inne wird, geht zugleich in ihm eine Wandlung vor sich, die durch das Ergreifen jener transzendenten Faktoren gewirkt wird; d. h. religiöses Erkennen ist nicht bloß rezeptiv, sondern zugleich produktiv. Wirkliche lebendige Erkenntnis jener Objekte der christlichen Religion ist nicht denkbar ohne praktische Beeinflussung des menschlichen Ichbewußtseins und ohne Anregung desselben zu neuartigen Lebensbetätigungen. Auch in diesem Sinne enthält das religiöse Erkennen ein praktisches Moment.

Dazu kommt aber noch das Weltbewußtsein in irgend einem Maße als Bestandteil der religiösen Erkenntnis. Der Fromme nimmt in seinem religiösen Erkennen Stellung zur Welt. Die Welt erscheint ihm hier in einem besonderen Licht; sein Leben, dessen Schicksale, die ganze Welt bekommen einen neuen bestimmten Sinn. Es ist nicht mehr die Welt der Empirie, die jetzt erfaßt wird. Der Gottesgedanke hebt sich im Weltbewußtsein hervor, und die drei: Ichbewußtsein, Gottbewußtsein, Weltbewußtsein werden im religiösen Erkennen eins. Die Relation der drei aufeinander, das ist das religiöse Erkennen.

Da sind Gott und Welt nur im Zusammenhang mit dem Ich da. Das Ich aber soll im normalen Verlauf der religiösen Erkenntnis sich zum Menschheitsich erweitern. Individuelles Ich und Menschheitsich (Gemeinde), Gottbewußtsein und Weltbewußtsein treten in unlösbarem Ineinander auf. Das religiöse Erkennen ist das innersubjektive Innewerden der transzendenten Macht und der gesamten transsubjektiven Welt in ihrer unmittelbaren Bezogenheit auf Gott.

Ich muß es mir der hier gebotenen Kürze wegen versagen, auf das nun entstehende Problem ausführlich einzugehen, will es aber andeuten. Es wäre nämlich nicht unmöglich, die Sache so anzusehen, daß der eben beschriebene Vorgang als religiöses Erlebnis bezeichnet wird, von dem sich das religiöse Erkennen als ein besonderer Akt abhebt. Wenn man so trennen wollte, würde nun erst ein Prozeß des Denkens einsetzen, der mit dem in die Seele gedrungenen religiösen Erlebnis arbeitet, es in Begriffe fassend und zu Urteilen gestaltend. Ich würde diese Auffassung nicht für durchführbar halten, und zwar um deswillen nicht, weil das religiöse Erlebnis nicht ohne Anteilnahme von „eigentlichem" Erkennen, von klarer Erfassung der betreffenden religiösen Tatsachen gemacht werden kann. Eben jener oben beschriebene Prozeß des Erlebens wurde mit Absicht als der religiöse Erkenntnisprozeß vorgestellt. Dieser enthält aber auch, um das nicht unerwähnt zu lassen, eine Betätigung von Denken und Wollen in sich. Wir machten uns ja bereits deutlich, daß er die Gegenstände so sehr ins helle Bewußtsein setzt, daß er die Lebenspraxis des Menschen und die auf dieselbe einwirkende innere Überzeugung neu gestaltet. Wir meinen also alles jenes, was durch Erleben in den Seeleninhalt aufgenommen wird, als

bewußt geworden mittels wirklichen Erkenntnisaktes, und zwar ist letzterer vom Erleben nicht zu trennen.

Was aber ist es um diesen Erkenntnisakt selbst? Darüber können wir in der Kürze nur soviel sagen, daß auch bei der Entwicklung einer religiösen Erkenntnis, beim Bewußtwerden einer Glaubensrealität die Erfahrungen des Ineinanders von Transzendentem und Psychischem in Begriffe gefaßt und in Urteile geprägt werden. Man darf vielleicht davon sprechen, daß zuerst ein lebendiger Gemütseindruck da ist, aus den religiös erregenden Tatsachen entspringend, der in reiner Anschauung, intuitiv möchten wir sagen, das Göttliche resp. die Durchdringung des Menschen vom Göttlichen packt. Da tritt das Göttliche objektiv ein; beim fortschreitenden Prozeß des Bewußtwerdens wird es mehr und mehr subjektiv verbunden und gefärbt.

Ich stehe daher nicht an, mit Th. Kaftan den Glauben von allem übrigen Erkennen zu trennen. Dazu führt die Besinnung auf den subjektiven religiösen Vorgang, die um der Klarheit willen notwendig ist. Somit stimme ich Th. Kaftan auch darin bei, wenn er Grützmachers Satz „fragwürdig" findet, daß es keine Glaubenssätze gibt, die sich „nicht auf bestimmte, objektive wissenschaftliche Erkenntnisse stützen"[1]), wenn Grützmacher — und so scheint es allerdings — theologische formulierte Dogmen nicht im Auge hat. Hätte er gesagt, daß in allen Glaubenssätzen immer Ergebnisse des theoretischen Welterkennens mitspielen, sei es, daß sie die unterste Folie religiösen Erkennens bilden, sei es, daß sie beim fortschreitenden Erkenntnisprozeß zur Verwertung gelangen, so würde ich das für in der Regel sicherlich zutreffend erklären; inso-

[1]) Allg. evang.-luth. Kirchenzeitung 1905, Sp. 1145.

fern nämlich als immer ein Weltbild vorhanden sein muß, das ganz oder stückweis auf die Erkenntnisse im Glaubensleben einwirkt. Aber keineswegs bildet dieses Weltbild oder seine Teile das Fundament im Sinne einer Stütze, auf welcher Glaubenssätze ruhen; das könnte nur von dogmatischen Sätzen allenfalls gelten.

Beanstanden muß ich aber meinerseits an Th. Kaftan — trotz der sehr weit gehenden Übereinstimmung in dieser Frage —, daß er die Trennung von Glaubens-(religiösem) Erkennen und anderem Erkennen mit der Unterscheidung von theoretischem und praktisch bedingtem Erkennen identifiziert. Freilich nicht in dem Sinne tut er es, als wäre nur Glaubenserkenntnis praktisch bedingte. Und gewiß ist es gut, hervorzuheben, daß die religiösen Erkenntnisse in inniger Beziehung zur Lebenshaltung des Menschen stehen und auch unter reger Anteilnahme des praktischen Lebensinteresses gewonnen werden. Aber um dies zum Ausdruck zu bringen, würde ich ihre Bezeichnung als „praktisch bedingter" nicht richtig finden. Dies ist nicht nur mißverständlich, sondern gewinnt in der Tat, wie die daraus gezogene und gleich zu besprechende verhängnisvolle Konsequenz zeigt, die Bedeutung, daß das Resultat religiöser Erkenntnis durch die praktische Lebensrichtung mit produziert, in seiner Eigenart und seinem Inhalt geformt wird. Was Ritschl, dem ja Kaftan folgt, ursprünglich mit seiner Verweisung des religiösen Erkennens ins praktisch bedingte Erkennen sagen wollte, war auch etwas anderes, nämlich dies, daß religiöses Erkennen gegenüber dem im wesentlichen interessefreien Erkennen zustande kommt, indem der Entwicklungsprozeß vom Lebensinteresse geleitet wird. Über die Abstufungen hierbei brauchen wir nicht zu reden, denn dies Thema ist zum Überdruß

behandelt. Kurz also, ich erkenne an, daß Lebenspraxis und Lebensinteresse beim Vorgang des religiösen Erkennens eine größere Rolle spielen als bei anderem Erkennen.

Allein ich kann nicht finden, daß damit dasjenige genügend hervorgehoben sei, was die Eigenart des religiösen Erkennens in hervorragender Weise ausmacht. Viel wichtiger ist doch das andere, was wir oben festgestellt haben, daß sowohl teilweis infolge des Objekts als besonders infolge der persönlichen Innerlichkeit des Prozesses dem religiösen Erkennen seine besondere Stelle gebührt. Und wenn man das etwas anders formulieren will, um namentlich auszudrücken, daß es sich um eine durch die Anschauung des transszendenten Faktors gewirkte eigenartige Veränderung der Bewußtseinsstruktur handelt: dann findet man eine zutreffende Beschreibung dieser Erkenntnisart beim Apostel Paulus, da er die Begabung mit dem göttlichen Geist als das Erkenntnisprinzip der religiösen Wahrheit anspricht und hinzusetzt, der „psychische" Mensch vernimmt nichts vom Geist Gottes und vermag ihn nicht zu erkennen (1. Kor. 2 10—14)[1].

---

[1]) Auf die Frage nach den Werturteilen will ich mich nicht erst einlassen. Daß ich hier, was deren Bedeutung im religiösen (nicht theologischen) Erkennen anlangt, Ritschl in weitem Maße zustimme, ist aus Obigem deutlich. Die Bezeichnung hat viel Verwirrung und unnötigen Zwist hervorgerufen. Man wird ihr aber das Zeugnis nicht verweigern dürfen, daß sie eine heilsame Besinnung in manchen theologischen Kreisen zu verursachen geeignet ist. Sie hat die Mission gehabt, die übermäßigen Bekenntniseiferer daran zu erinnern, daß es in der Theologie wie im Glauben nicht auf Formeln ankommt, sondern auf die Sache, und daß die schönsten theologischen Formeln solange dem religiösen Erkennen fern liegen, als sie eine Form haben, die ihre innerliche Aneignung und Einverleibung ins lebendige Glaubensgetriebe verhindern.

Allein soweit ich bis hierher Th. Kaftan in der allgemeinen Anschauungsrichtung zustimmen kann, so rückhaltlos muß doch fürs Weitere der Widerspruch sein. Nach ihm soll „die Erkenntnis alles dessen, das über die Welt der Erscheinungen hinausragt, mehr oder weniger, so oder so praktisch bedingt“ sein, und dazu gehöre nicht allein, aber in ganz besonderer Weise alles auf Gott und seine Offenbarung gerichtete Erkennen, dasjenige Erkennen, das der Kern der Theologie ist[1]). Wenn man den Ausdruck „praktisch bedingt“ recht versteht, wie eben angedeutet wurde, so ist hieran viel Wahres, und das braucht nicht noch einmal auseinander gelegt zu werden. Allein was Kaftan damit im letzten Grunde meint und worauf er mit diesen Sätzen abzweckt, das führt zum folgenschwersten Irrtum, zu eben jenem Irrtum, unter dem ein großer Teil unserer heutigen theologischen Arbeit empfindlich leidet. Denn diese eigentümliche Art des religiösen Erkennens von Gott und seiner Offenbarung soll nach Th. Kaftan wie nach der genannten Theologengruppe dazu nötigen, die Objekte des Glaubens von der Bearbeitung mittels theoretischen Erkennens überhaupt auszuschließen und sie von allem Welterkennen im gewöhnlichen Sinne auszunehmen.[2]) Und was nun diese Ansicht anlangt, so muß ich — im Gegensatz gegen Grützmachers Beurteilung — sagen, daß Kaftan, weit entfernt, die Grenzen zwischen Glauben und Theologie zu scharf zu ziehen, im Gegenteil Glaubenserkenntnis oder religiöses Erkennen und theologisches Erkennen nicht hinreichend gegen einander abhebt, vielmehr es überhaupt versäumt, die wirklich vorhandene und feste

[1]) Allg. evang.-luth. Kirchenztg. 1905, Sp. 1115.
[2]) Th. Kaftan, Moderne Theologie d. a. Gl., S. 87.

Grenze zwischen beiden seinerseits zu ziehen. Er teilt diesen Irrtum, nach welchem diese beiden Arten von Erkennen als identisch betrachtet werden, mit der erwähnten Gruppe.

Der Grundfehler dieser von uns abzulehnenden Erkenntnistheorie liegt nämlich darin, daß man meint, mit der Beschreibung des religiösen Erkennens auch das theologische beschrieben zu haben und auch in der Theologie nur religiöses Erkennen zur Anwendung bringen zu sollen. Die spezifische Differenz zwischen den beiden Arten des Erkennens wird auf jener Seite nicht geltend gemacht. Auf sie muß aber mit allem Nachdruck hingewiesen werden, da die gesamte Methode theologischer Arbeit durch das Verkennen oder Anerkennen dieser Differenz gestaltet wird.

Auf keinen geringeren Gewährsmann als den trefflichen dogmatischen Denker R. A. Lipsius haben wir hinzuweisen. Er hat aufs Schärfste die beiden Arten von Erkennen, die in der Dogmatik Berücksichtigung verlangen, auseinandergehalten und im Unterschied vom religiösen das theologische Erkennen bezeichnet als die „wissenschaftliche Erkenntnis der religiösen Bewußtseinsaussagen", welch letztere selbst vom religiösen Erkennen gebildet werden.[1]) Das besagt: theologisches Erkennen ist wissenschaftliches Erkennen und unterscheidet sich dadurch prinzipiell vom religiösen Erkennen, das ihm zugrunde liegt und von ihm bearbeitet wird. Mag man daher auch betreffs des religiösen Erkennens meinen, es sei ganz hervorragend praktisch bedingt und werde in einem Prozeß vollzogen, bei dem der Primat der praktischen Vernunft anzuerkennen

---

[1]) Lipsius, Lehrbuch der evangelisch-protestantischen Dogmatik, 2. Aufl. § 72, S. 68.

sei: so ist doch das theologische Erkennen als wissenschaftliches theoretischer Art. Es ist von subjektiven Ergebnissen nicht abhängiger und darf es nicht sein, als anderes wissenschaftliches Erkennen, und es hat objektiv gültige Wahrheiten herauszuarbeiten.

Kaftan ist sich bewußt, bei seiner ihm nicht zum Bewußtsein gekommenen Identifizierung von theologischem und religiösem Erkennen, bei seiner Ausschließung der theoretischen Vernunft aus dem Betriebe der Theologie (natürlich ist insonderheit die dogmatische gemeint) in den von Kant gewiesenen Bahnen zu wandeln und in deren Einhaltung die Befreiung der Theologie von der schrecklichen Philosophie, die alle religiösen Wahrheiten fälscht, anzustreben, wie es Albrecht Ritschl gewollt. Das Resultat solcher Einschränkung der theologischen Arbeit verkündet er triumphierend: „An die Stelle der Mischung von Gotterkennen und Welterkennen, die charakteristisch ist für die alte Theologie, und die so viel Verwirrung angerichtet hat und zum Teil heute noch anrichtet, tritt die klare Selbstbeschränkung der Theologie auf das Gotterkennen.“ Näher will er das so verstanden wissen, die Erkenntnis der Welt sei ja nicht in jeder Beziehung ausgeschlossen, vielmehr die Welt als Gegenstand der exakten Wissenschaft, die Welt der Erscheinungen. Er meint, es blieben doch religiöse Urteile über die Stellung und den Sinn der Welt, religiöse Weltanschauungsurteile in Form von Werturteilen auch in der Theologie, aber eben solche, die durch die praktische Vernunft gewonnen werden.

Diese Beschränkung der theologischen Aufgabe nennt Kaftan eine „befreiende“, die durch das moderne Geistesleben ermöglicht sei. Ich vermag jedoch beim besten Willen nicht zu erkennen, daß hier eine Be-

freiung der Theologie bevorstehe, im Gegenteil, eine Kasernierung der theologischen Arbeit kommt auf diese Weise zustande, wodurch die Theologie zu einer weltfremden, dem modernen Menschen unverständlichen Größe gemacht und um ihren wohlverdienten Kredit gebracht wird. Treffend schildert Otto Pfleiderer die Ansicht dieser „heutigen Neuromantik": „Religion und Wissenschaft, so sagt man, sollen schiedlich friedlich nebeneinander bestehen und sich gegenseitig einfach in Ruhe lassen, nicht umeinander kümmern. Die Wissenschaft soll sich beschränken auf das kausale Erkennen des Zusammenhangs der endlichen Dinge und Vorgänge, die Religion habe es nicht mit dem Erkennen, weder Gottes noch der Welt, zu tun, sondern nur mit den Erfahrungen unseres Gemütes, unseres inneren Lebens, . . . gleichviel wie es sich im übrigen mit ihrer ‚Wahrheit' verhalten möge."[1]) Dieser „neuromantische" Standpunkt verlangt, daß wir darauf verzichten, unsre religiösen Erkenntnisse zu den anderweitigen Erkenntnissen in Beziehung zu setzen und eine Einheitlichkeit der Erkenntnis in ernster und angestrengter wissenschaftlicher Arbeit zu gewinnen, die den Ergebnissen der theologischen Wissenschaft ihr Existenzrecht verbürgt. Das müssen wir als eine geradezu widernatürliche Abschließung der Theologie von den sonstigen wissenschaftlichen Bestrebungen menschlichen Geistes erklären; es wird ihr einfach die Möglichkeit genommen, fort und fort prinzipiell ihre Stellung im Gesamtrahmen der Wissenschaft zu bewähren. Und Pfleiderers absolute Verurteilung dieser Kompromißtheologie, die nur „einer oberflächlichen Betrachtung

---

[1]) Otto Pfleiderer, Religion und Religionen. München 1906. S. 437.

annehmlich erscheinen" kann, ist hart, aber richtig: „Mit solchen wohlfeilen Ausflüchten ist auf die Dauer nicht auszukommen, es sind nur Polster der Bequemlichkeit und Denkfaulheit und darum nicht geziemend für eine ernsthafte und ehrliche Religionswissenschaft. Sie darf die Aufgabe nicht ablehnen, zwischen Religion und Wissenschaft eine positive Vermittlung zu suchen, ein Verhältnis ehrlicher gegenseitiger Anerkennung, Achtung und Förderung." [1])

Nun wird zwar Kaftan gegen uns den Vorwurf des Intellektualismus bereit haben; wenigstens wird derselbe von seiten derer, die seine Auffassung teilen, oft genug erhoben. Wie unberechtigt dieser Vorwurf ist, zeigt unsre bisherige Ausführung. Nichts liegt uns ja ferner, als die Religion intellektualistisch zu fassen und die Dogmen als verstandesmäßig anzueignende Satzgefüge. Im Gegenteil, daß Religion Leben ist und immer nur als Leben selbständig und wertvoll wird, ist unsre feste Überzeugung. Ganz fern halten wir die Vermengung von Glauben und Wissen, und wir sind von der Einsicht durchdrungen, daß ein Objekt des christlichen Glaubens niemals Gegenstand des „Wissens" werden kann. Wir schätzen es deshalb hoch, daß den Menschen unserer Zeit fast unverwischbar ins Bewußtsein geschrieben ist das Anrecht des Einzelnen, sich in religiösen Dingen keiner anderen Autorität als derjenigen zu beugen, die ihn innerlich überwunden hat. Ja wir sind bereit, diese Erkenntnis des modernen Menschen als eine mit dem Geist des Christentums durchaus zusammenstimmende aufzuweisen. Daher werden wir es nie in der Theologie darauf anlegen, Wissensformeln als Glaubenssätze zu proklamieren. Aber ebenso fest

---

[1]) Pfleiderer, ebenda, S. 45f.

steht der modernen positiven Theologie, daß ein bewußtes Glaubensleben mit sicher ausgebildeten Vorstellungen verbunden ist, die das Ergebnis theoretischer Erkenntnis sind und von der „Theologie“ verarbeitet werden.

Über dies beides besteht uns kein Zweifel und vor allem das erste betont Kaftan mit Recht gegenüber Vertretern des „neuen Glaubens“, an denen er tadelt, daß ihnen die Christusfrage, die doch eine reine Glaubensfrage sei, zur Wissensfrage geworden sei. Doch findet sich eben Kaftan mit jenen Theologen auf breiter Basis zusammen, da er wie sie die strenge Trennung von praktischer und theoretischer Vernunft vollziehen will und die Christusfrage, soweit sie der praktischen Vernunft unterbreitet ist, zugibt, soweit aber der theoretischen Vernunft, sie ablehnt. Denn so zu verfahren ist in der Tat Kaftans Prinzip. Denen, welche nicht übersehen, daß zum gefestigten Glaubensleben des modernen Menschen auch theoretisch gesicherte Vorstellungen gehören und welche von hier aus die Aufgabe der Theologie bestimmen, wird entgegengehalten, der Glaube brauche keine Argumente, und man meint damit, die Theologie brauche sie nicht. Eben in der Theologie verfährt man ja so, daß man das theoretische Erkennen immer mehr ausschließen will. Wir müssen unsre frühere Frage wiederholen: wie reimt sich das mit Kaftans freudiger Zustimmung zum Wirklichkeitssinn der Moderne? Hier ist der Punkt, da er seine Übereinstimmung mit ihm beweisen könnte. Aber er verzichtet auf theoretisches Erkennen und folglich auf die Verarbeitung des Glaubens mit dem Weltbilde, das die Wirklichkeit gibt. Wenn aber die Christusfrage als Glaubensfrage eine Angelegenheit der Persönlichkeit ist, wie Kaftan richtig sagt, dann muß der echte Christus-

glaube — zwar nicht irgendwie zum Wissen werden, aber — mit jener festesten Überzeugung ausgestattet sein, die nur da vorhanden ist, wo die Disharmonie zum wissenschaftlichen Weltbilde durch wissenschaftlich (theoretisch) begründete Überzeugung überwunden ist. Im andern Falle hat der Glaube nicht die Bürgschaft in sich, vor Willkürlichkeiten gesichert zu sein, und bleibt die Gefahr unübersehbar vieler Glaubensweisen vor der Tür.

Wie man, wenn man sich auf den Boden solches Positivismus in der Theologie stellt, die Objektivität des Glaubensinhaltes noch retten kann, das zeigt uns der Standpunkt von Dunkmann, der sich nicht dabei beruhigen will, einen durch wissenschaftliche Erwägungen im Schwanken gehaltenen Glauben anzuerkennen. Dunkmann hat in seinem Vortrag über die moderne positive Theologie den früher von ihm, wenn auch wenig konsequent, angewandten empiristischen Positivismus neuerdings erhärtet.[1]) Er stellt sich freilich nicht mehr mit der früheren Entschiedenheit auf die Seite des Avenarius'schen Empiriokritizismus, aber im Grunde scheint er ihm dennoch zu huldigen und von dieser Denkweise das Heil der Theologie zu erwarten. Er tadelt an Grützmacher, daß er von „eisernen psychologischen Gesetzen" und von unverbrüchlichen Naturgesetzen rede, und empfiehlt ihm, sich „die Stimmung

---

[1]) In seiner Dissertation „Das Problem der Freiheit in der gegenwärtigen Philosophie und das Postulat der Theologie" (Halle 1899) heißt es S. 89, der Inhalt des göttlichen Willens wird uns „erst aus der Erfahrung bekannt", und zwar ist nicht die religiöse, sondern die empirische Erfahrung gemeint. S. 31 kehrt er die ganze vorangegangene Betrachtung um und will die menschliche Persönlichkeit, statt sie auf die reine Erfahrung zu gründen, aus dem Postulat Gott als neues Postulat ableiten.

des gegenwärtigen naturwissenschaftlichen Positivismus" anzueignen[1]), der Dunkmann selbst Beifall zollt, wenn schon er sich im Moment nur auf eine „Plauderei" in der „Woche" zu berufen weiß. Dieser „naturwissenschaftliche Positivismus" ist aber mehr eine Erfindung Dunkmanns als ein Besitz der modernen naturwissenschaftlichen Arbeit. In der Naturwissenschaft wäre es unerhört, wenn man die Tatsachen der exakten Forschung mit positivistisch geschulten Augen ansehen wollte. Niemandem auch fällt es in der Biologie ein, die Deszendenztheorie etwa bloß für eine mehr oder weniger brauchbare Hilfsanschauung unserer Erkenntnis zur Gruppierung und zum Verständnis der organischen Welt zu halten; sie gilt, und das gerade ist charakteristisch moderner Standpunkt, sie gilt für die die Wirklichkeit erfassende Erkenntnis der Entwicklung der Organismen. Und auch wenn sie im letzten Grunde von den meisten Forschern ausdrücklich nur als eine gut begründete Hypothese angesehen wird, so ist darin wie in allem Arbeiten mit Hypothesen nichts von Positivismus zu erblicken, eher das Gegenteil, da ja Hypothesen in aller Wissenschaft als Brücken zu festen Erkenntnissen, gewissermaßen als Experimentiererkenntnisse angesehen werden, die gewiß nicht dem agnostischen Denken ihren Ursprung verdanken. Fragen wir einen modernen Zoologen, wie er über Dunkmanns Wort denken würde, so erhalten wir die Antwort: „In Wirklichkeit hat es wohl noch keine Zeit gegeben, in welcher in den Kreisen der Physiker und Chemiker, der Botaniker und Zoologen ein solches Drängen nach naturphilosophischer Überhöhung der positiven Naturerkenntnis bestand und gleichzeitig so allgemein das

[1]) Moderne Theologie alten Glaubens, S. 38.

Bestreben herrschte, sich mit den erkenntnistheoretischen Grundfragen zu befassen und die Tragweite der eigenen Methoden und die Grenzen der unmittelbaren Aufgaben festzulegen, wie dies seit dem Ende des 19. Jahrhunderts der Fall ist."[1]) Ich kann sonach Dunkmanns Bemerkung nur verstehen, wenn ich annehme, daß er empirischen Standpunkt, Empirie und Positivismus verwechselt, und gewiß denkt er an die empiriokritizistische Naturspekulation. Oder soll aus seinen Einwänden allen Ernstes geschlossen werden, daß er der Naturwissenschaft zutraut, sie glaube nicht an feste Naturgesetze? Genug, Dunkmann bekundet jedenfalls, daß er im wesentlichen demselben Positivismus huldigt, der von Kaftan im Anschluß an Ritschl befürwortet wird. Er versucht jedoch eine Alteration dieses Standpunktes durch Unterschiebung einer objektiven theologischen Norm. Wenn er nämlich den an sich nicht unannehmbaren Satz ausspricht, „daß wir im Begriff der Theologie eine vorwiegend theoretische, in dem des Glaubens eine vorwiegend praktische Haltung annehmen"[2]), so ist das erstere seinen Ausführungen zufolge so gemeint, daß die Theologie auf eine ganz feste objektive Norm, nämlich das Bekenntnis, rekurriert, das den Glauben zurechtweist. Also nur durch eine Verbindung des Positivismus mit einer statutarischen Bekenntnismäßigkeit gewinnt er den Gedanken objektiver theologischer Erkenntnis.

Will man aber diesen Weg nicht beschreiten — und er stellt sich nach unseren Erörterungen über die Bekenntnismäßigkeit als unwissenschaftlich dar —, dann

[1]) V. Häcker und W. Häcker, Naturwissenschaft und Theologie. Zwei Referate. Tübingen 1907. 1. Naturwissenschaftliches Referat, S. 19.

[2]) Moderne Theologie alten Glaubens, S. 20.

muß man die Wissenschaft als Instanz anrufen. Das ist m. E. in der Theologie unumgänglich. Der denkende Mensch kann bei der Ausgestaltung seines Glaubensbildes gar nicht anders verfahren als sich auf die objektiv (naiv erfahrungsmäßig oder wissenschaftlich, je nach seinem Bildungsgrade) gesicherten Tatsachen beziehen. Er wird durch das Streben nach Glaubensgewißheit zur Klarstellung des Glaubensbildes gezwungen und das heißt zur Vergleichung von Glauben und „Wissen". Die Vergleichung setzt spontan ein, auch ohne daß er sich ihr mit Entschluß zuwendet. Sein Verlangen, nicht in Selbsttäuschungen sich zu bewegen, ist größer als Kaftan anzunehmen scheint. Mit positivistischer Beschränkung hingegen wird dem Glauben seine Fröhlichkeit und schließlich auch seine Kräftigkeit fürs Leben genommen. Das ist ja das größere Übel der sogenannten modernen Theologie, im Vergleich mit dem das andere, daß vieles unserem Glaubensleben äußerst Wertvolle gestrichen wird, ein geringes ist. Denn daß der übrig bleibende Besitz nicht einmal wissenschaftlich gesichert werden und daß die Theologie sich unfähig erklären soll, dem Glauben einen festen Halt von seiten der Wissenschaft zu geben, das ist niederdrückend.

Oder wollte jemand diese Konsequenz des sog. modernen Standpunktes bestreiten? Ist nicht das unablässige Hin- und Hersuchen und Tasten nach nur ein wenig Greifbarem und Festem in der Religion ein Charakteristikum heutiger Theologie? Werden nicht aus diesem Grunde die theologischen Aussagen immer in der Form ausgesprochensten Subjektivismus vorgetragen? Drum müssen wir gegen jene Isolierung der Glaubenserkenntnis, die von der sog. modernen Schule mit Fleiß geübt wird, protestieren. Ein Glaube, der die

Wirklichkeit nicht zu sehen wagt — früher einmal nannte man solchen Glauben „pietistisch"! — und eine Theologie, die das Licht der Welterkenntnis scheut, sind höchst zweifelhafte Dinge. Hiergegen macht die moderne positive Theologie die Forderung geltend, daß weder Religion noch Christentum noch Glaube noch theologisches Denken in der bezeichneten Weise isoliert werden dürfen. Alles was Religion ist, muß ins Licht der Geschichte und Wissenschaft treten. Ins Licht der Geschichte — das wollen auch die anderen; aber ins Licht der Philosophie und der exakten Welterkenntnis, das wird immer von neuem abgelehnt, wie Kaftan tut. *Lichtfreundlich sei unser Glaube und unsere Theologie*, das ist es, was die Zeit verlangt, und zwar mit Recht verlangt.

Diejenige *Theologie*, welche wir hiermit verabschieden, hatte ihre ganz bestimmte Aufgabe und ist historisch voll verständlich. Sie flieht die Philosophie und sieht das Welterkennen für einen Widerpart an, weil bei dem aus dem 18. Jahrhundert ererbten geringen Zutrauen zur Objektivität der positiven christlichen Glaubenswelt die Furcht entstand, die Theologie brandmarke sich als Rationalismus, wenn sie dem Glauben irgend welche Stellung zur Philosophie gebe. Das Christentum war im Rationalismus dürftig geworden, und die Furcht vor der Philosophie war nur eine Folge des vom Rationalismus geschaffenen Zustandes. So wandeln sich die Dinge. Hatte der Rationalismus die Religion auf philosophische Ideen reduziert und das Vertrauen zum alten Vollbesitz erschüttert, so kam das neue Geschlecht heran, das dies Vertrauen noch nicht wiederzugewinnen vermochte, bei einer langsamen stückweisen Aufbesserung sich zufrieden gab, aber das Hell klarer Überlegung scheute und ins

Helldunkel eigener religiöser Erkenntnistheorie, die als besondere Provinz oder als sturmfreie Burg eingerichtet wurde, sich zurückzog. Ja sturmfrei hat diese Theologie ihre Festung umschanzt, so fest, daß sie selbst nicht heraus kann und auch keine Zufuhr erhalten kann. Man möchte auch sagen, sie ist klösterlich geworden, weltabgeschieden. Der Sache hat man hiermit in den Augen der Welt nicht gedient.

Herrmann spricht zwar[1]) mit aller Freimütigkeit von der „Tatsache, daß unser Glaube Gedanken bildet, ohne die er nicht leben kann, die aber den Grundgedanken der Wissenschaft, daß nur das Gesetzmäßige als ein wirkliches Ding festgestellt wird, widerstreiten". Aber gegen die Widersprüche der Wissenschaft soll die Theologie, um einen von Willkür freien Glauben, der selbst ernste Erkenntnis ist, aufzuweisen, nur das Mittel haben, daß „wir Jesus selbst kennen lernen". Nun gewiß, dies ist das Mittel: Jesus Christus, der vom Himmel gekommene Offenbarer Gottes. Aber wir wissen schon, daß dies „Kennenlernen" Jesu nach Herrmann darin besteht, seinen „Eindruck" auf uns wirken zu lassen. Da stehen wir wieder vor demselben toten Fleck wie vorhin. Ihn können wir nur dadurch beleben, daß wir diesen Jesus auf Grund der heiligen Schrift als den erkennen, als der er dort geschildert wird. Dann aber ist es nicht allein der „Eindruck" der historischen Person, der in uns wirkungskräftig wird, sondern es ist die Erfassung der Realität durch die allein dieser Jesus Offenbarungskraft in sich trägt: er ist der im Fleisch erschienene Logos, mit dem Vater eins von Ewigkeit.

Um das in der theologischen Wissenschaft zum

[1]) a. a. O., S. 187.

vollen Ausdruck zu bringen, ist allerdings Metaphysik notwendig. — Ich bin nicht gemeint — um das gleich hier zu sagen — ein metaphysisches System zur Anwendung zu bringen. Ich verfüge über keines, und ich kenne keines, das sich empfehlen möchte, und ich sehe daher auch für die Theologie nicht die Möglichkeit, ein metaphysisches System, das ein metaphysisches Weltbild entrollt, zu benutzen. So weit jetzt zu sehen ist, wird das metaphysische Denken nicht imstande sein, ein inhaltlich bestimmtes System zu bilden. Dieses Denken entspringt aus dem Trieb, über das Erscheinende hinaus die Erkenntnisse auszudehnen. Es setzt mit seiner Arbeit jeweils an den Grenzen des Erfahrbaren ein, pflanzt sich auf die hervorragenden Spitzen des Erfahrungswissens auf, und da diese Spitzen zahlreich sind und vereinzelt stehen, so hat das metaphysische Denken viele Ansatzpunkte. Zu einer systematischen Ordnung der metaphysischen Erkenntnisse aber, zu einer selbständigen Systembildung fehlt das Prinzip. Die Forderung der Metaphysik bedeutet, daß wir unser Denken nicht vorschnell zum Stillstand bringen, sobald die Empirie und die einfache Historie zu Ende sind. Daß die Metaphysik in der theologischen Arbeit unerläßlich ist, kann nur ein beschränkter Historismus (resp. Empirismus) leugnen. Die Theologie soll die religiösen Bewußtseinsaussagen, die Ergebnisse des religiösen Erkennens auf einen wissenschaftlich brauchbaren Ausdruck und Zusammenhang erheben. Jene religiösen Erkenntnisse aber, die zur Verarbeitung gelangen, sind ein Ineinander von Weltlichem und Transzendentem in der oben näher bestimmten Art. Der Inhalt des religiösen Erkennens ist ein vertranszendentiertes Subjektiv-Empirisches, wobei das Transzendente der Hauptfaktor ist (und nicht

etwa das Subjektive). Wissenschaftliches Denken, das sich mit diesem Transzendenten befaßt, nennen wir Metaphysik. Um des Gegenstandes der religiösen Erkenntnis willen ist also die Metaphysik in der theologischen Erkenntnisarbeit schlichterdings unabkömmlich.

Wir geben den praktischen Vernunftdenkern gern zu, daß der Mensch ein praktisch angelegtes Wesen ist. Aber gerade daraus folgt das Gegenteil von dem, was der Ritschlsche Positivismus abgeleitet hat. Ist der Mensch in erster Linie praktisch, dann wird sein theoretisches Wesen in den Dienst des praktischen gestellt werden sollen, und das praktische wird mit der größtmöglichen Ausbildung und Verwendung des theoretischen zur Vollendung geführt werden müssen. In der Tat ist der Mensch zuvörderst nicht als ein theoretisch angelegtes Wesen anzusehen. Denn er lebt in der empirischen Welt und ist dort von tausend Bedingungen und Bedürfnissen abhängig und umgetrieben. Eben diese Lage und d. h. die Lebenspraxis gibt seiner Stellung zu den Wissenschaften den eigentümlichen Charakter. Die Wissenschaft, die positive direkt, aber auch die philosophische indirekt, dient dem Menschen zu allererst zur Erreichung praktischer Zwecke; zur Sicherung seiner praktischen Lebenshaltung betreibt er sie. Er will mit Hilfe der Wissenschaft die Welt beherrschen. Die Wissenschaft von der christlichen Religion aber nützt dem Menschen in dieser Weise nur dann, wenn diese Religion einen festen Halt im Gesamtgefüge jener Herrschaftsmittel gewinnt und wenn die transzendenten Objekte des Glaubens als untrüglich dargetan werden. Das wird aber für den in der Mannigfaltigkeit von Strebungen und Stimmungen, Stürmen und Fluten stehenden und angefochtenen

Menschen nicht damit erreicht, daß man ihn auf die Übereinstimmung mit seinem praktischen Lebensbedürfnisse verweist, sondern damit, daß die objektive Realität der religiösen Wahrheiten und Güter in einer der sonstigen wissenschaftlichen Haltung und dem sonstigen Streben nach fester Objektivität entsprechenden Weise begründet wird.

Ist die schroffste Abweisung metaphysischen Denkens durch Ritschl erfolgt, so darf man doch gerade bei seiner Feindschaft gegen die Metaphysik nicht die ihn bestimmende Veranlassung übersehen. Diese nämlich kann man durchaus billigen und man kann in der Verwerfung dessen, was er zunächst im Auge hatte, mit ihm völlig eines Sinnes sein, und man wird dann hinzuzufügen haben, daß wegen der irrtümlichen Verwendung der Metaphysik, die Ritschl kritisierte, nicht das metaphysische Denken überhaupt aus der theologischen Arbeit fern zu bleiben habe. Ich verstehe aber Ritschls Stellungnahme daraus, daß er sein theologisches Denken im Anschluß an Schleiermacher und besonders im Gegensatz gegen die altprotestantische Orthodoxie übte und daß er außer in dieser das metaphysische Denken gerade in der ihm vorangegangenen Hegelschen Theologie vorfand, und zwar hier in Form rein begrifflich-deduktiver Denkarbeit, die, statt von der positiven Offenbarung auszugehen, auf dieselbe verstandesmäßig hinleiten wollte, also einen Weg ging, der für heutige, vom Gegebenen ausgehende Betrachtungsweise unmöglich ist. Was aber die orthodoxe Dogmatik durch ihre scholastische Metaphysik leistete oder besser verdarb, das ist freilich dazu geeignet, einen Unwillen gegen alles metaphysische Denken wach zu rufen. Wir brauchen nur an die Gotteslehre zu denken, sowohl an den ganzen Aufriß als

auch an die Einzelheiten. Daß sie als articulus mixtus behandelt werden soll, kennzeichnet den Grundfehler; nicht an die Offenbarung schließt sich diese alte Theologie an, sondern an Sätze des spekulativen Denkens, und ihr infolge dessen „häretisch“ formulierter Obersatz sagt aus, daß Gott ein wirklichstes, vollkommenstes und undefinierbares Etwas sei. Wäre dies und nichts anderes damit gesagt, daß Gott der Absolute ist — und die orthodoxe Dogmatik will nichts weiter damit behaupten — dann freilich ist auch der Begriff des Absoluten in seiner Anwendung auf Gott im Einverständnis mit Ritschl abzulehnen. Folgerecht ergab sich aus dem Obersatz, daß Gott mit dem für ihn gebildeten Begriff der absoluten Einfachheit dem genaueren „Verständnis“ zugeführt wurde und daß auch die Unveränderlichkeit Gottes als rein metaphysisches Prädikat gefaßt wurde. Die Folge davon war, daß ein unlebendiger, jeder Lebensregung entbehrender Gott beschrieben wurde, dem man auch die „Eigenschaften“ nicht im Sinn von affectiones, sondern im Sinn von attributa beilegen mußte. Hier ist ganz zweifellos: dieser heterodoxe, mit der heiligen Schrift in Widerspruch gesetzte Gottesbegriff und die ganze heterodoxe Gotteslehre der alten Dogmatik ist die Folge ihrer Metaphysik. Daran wird sowohl einleuchtend, wie notwendig uns eine neue Theologie ist, als auch wie berechtigt die aus der Geschichte der Dogmatik genommenen Argumente gegen die Metaphysik sind. Jedoch damit ist natürlich nicht entschieden, daß jedes metaphysische Denken aus der Theologie zu weichen habe.

Ganz selbständig neben der Frage der Notwendigkeit der Metaphysik für die Theologie steht aber die andere, ob es als modern angesehen werden kann,

sich der Metaphysik zu bedienen, oder ob es nicht vielmehr ein veraltetes Bestreben ist, das wir mit der Forderung der Metaphysik wieder aufnehmen, auch wenn wir uns nicht zur Methode der alten Theologie zurückwenden.

Für den vermittelnden Standpunkt Th. Kaftans ist sehr bezeichnend, daß er der Metaphysik zuerst eine Konzession macht, um sie an späterer Stelle rundweg abzulehnen. Das eine Mal „teilt" er das Interesse derjenigen, die die Gottessohnschaft Jesu Christi als metaphysische auffassen und hält es nur „im gegenwärtigen Zusammenhang" nicht für dienlich, auf die Bezeichnung metaphysisch Wert zu legen (S. 26). Das andere Mal (S. 88), sobald er an seine Berührungspunkte mit Ritschl erinnert ist, fühlt er sich aufgefordert, die Abweisung der Metaphysik als des „fremden Feuers auf dem Altar des Herrn" zu verlangen.

Die Vertreter der sog. modernen Theologie, die zum allergrößten Teil die Metaphysik ablehnen, behaupten gerade hiermit recht modern zu sein und berufen sich für ihr Verhalten auf Kant, den sie als Philosophen der Moderne feiern. Gegen das letztere, Kant als Philosophen der Moderne hinzustellen, will ich nicht ins Feld ziehen, wiewohl diese Behauptung nicht einwandfrei ist und mit Einschränkungen entgegengenommen werden muß (vgl. oben S. 53f). So viel ist ja sicher, daß Kant auf unser heutiges Denken, nicht nur auf das philosophische, sondern auch auf das popularisierte, einen großen Einfluß übt; auch das muß ausdrücklich hervorgehoben werden, daß er denselben mit Recht übt und daß wir ihm als dem Entdecker der Verstandesgesetze immer Dank schuldig bleiben und uns in vieler Hinsicht noch nirgends besser

als an ihm orientieren können. Ja wer Kant wegen seiner Betonung des Persönlichkeitsgedankens wie auch wegen seiner Vernunftkritik, auf deren Grund die bloße Hinnahme von Glaubenssätzen für irrtümlich erklärt werden muß, als den „Philosophen des Protestantismus“ in Anspruch nimmt, der wird weithin auf Beifall rechnen können. Nur darf nicht übersehen werden, daß manche Grundposition Kants heute schon stark erschüttert, manche schon von bedeutenden Fachphilosophen aufgegeben ist. Dahin gehören auch solche Momente der Kantschen Vernunftkritik, die von Neueren als die Basis behandelt werden, auf welcher jeder Gedanke an Metaphysik eine gespenstige Erscheinung ist. Weiterhin aber wird ernstlich die Frage zu erwägen sein, ob denn die Ablehnung der Metaphysik selbst sich überhaupt auf Kant berufen darf, und ob sie in seinem Sinn vorgenommen wird. Die folgenden Betrachtungen sollen die Antwort auf diese Frage geben.

Das scheinbare Recht derer, welche Kant zum Gegner der Metaphysik stempeln, beruht darauf, daß er mehrfach Leitgedanken geäußert hat, die bei oberflächlicher Betrachtung jede Berechtigung der Metaphysik auszuschließen scheinen. Er lehrt: wir erkennen nur Erscheinungen, aber nicht die Welt an sich; die menschliche Vernunft ist an sich außerstande, über die transsubjektive Welt etwas Bestimmtes auszumachen; beim Fortgang des Denkens von der Welt der Erscheinungen zur Welt an sich dürfen wir die aus der Betrachtung der Erfahrungswelt gewonnenen Vorstellungen und Begriffe nicht kritiklos anwenden.

In diesen Sätzen liegt der philosophische Idealismus Kants. Er sagt in der „Kritik der reinen Vernunft“, daß wir beim Versuch metaphysischen Denkens

„nie über die Grenze möglicher Erfahrung hinauskommen können, welches doch gerade die wesentlichste Angelegenheit dieser Wissenschaft ist“[1]), und er will seine Aufgabe, wie er in den „Prolegomena“ sagt, nicht darauf beschränken, das menschliche Erkennen überhaupt zu untersuchen, sondern durch „sorgfältige Kritik die Grenzen unserer Vernunft auch in Ansehung ihres empirischen Gebrauchs bewachen und ihren Anmaßungen ihr Ziel setzen“.[2]) Auf diesen Grundsätzen bauend hat Kant eine Erkenntnistheorie angebahnt, die unsre Wahrnehmungen unter dem subjektiven Gesichtspunkt betrachtet. Es ist zu verstehen, daß eben hierin das Wesentliche seiner Entdeckungen erblickt worden ist. Er selbst hat sein Vorhaben ähnlich bezeichnet (Vorrede zur 2. Ausgabe der Kritik der reinen Vernunft): „Bisher nahm man an, alle unsere Erkenntnis müsse sich nach den Gegenständen richten; aber alle Versuche, über sie a priori etwas durch Begriffe auszumachen, wodurch unsere Erkenntnis erweitert würde, gingen unter dieser Voraussetzung zunichte. Man versuche es daher einmal, ob wir nicht in den Aufgaben der Metaphysik damit besser fortkommen, daß wir annehmen, die Gegenstände müssen sich nach unserem Erkenntnis richten.“[3]) Er vergleicht dann diese von ihm vorgeschlagene umgekehrte Betrachtung des Erkenntnisweges mit der Umwandlung, die Kopernikus in der Betrachtung der Bewegung der Himmelskörper vorgenommen hatte.

Eine Revolution in der Vorstellung von unserem

---

[1]) Kritik d. reinen Vernunft. Ausgabe v. Kirchmann, S. 29. (Vorrede zur 2. Ausgabe.)

[2]) Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können. § 57.

[3]) Kritik d. reinen Vernunft, S. 27.

Erkennen und damit dann auch in der Vorstellung von den Dingen und der Welt war damit eingeleitet. Es war eine ungeheure Tat, als zum ersten Male das erkennende Subjekt auf seine Fähigkeit hin geprüft wurde. Kant hat dabei seine Betrachtungsweise konsequent durchgeführt und das erkennende Subjekt durchweg als Schöpfer der erkannten Dinge angenommen: die Form des Erkenntnisresultates, das Ding als das, als was es uns erscheint, hängt durchaus von uns ab. Wir erkennen nicht das Ding, wie es an sich ist, sondern so wie wir es vermöge unserer sinnlichen Organisation anschauen müssen. Die Gebundenheit unseres Erkenntnisvermögens an unsere psychophysische Struktur ist seitdem die oberste Erkenntnisregel geworden. Raum und Zeit gelten nicht als Realitäten, sondern als Anschauungsformen, alle Ergebnisse jeglicher Erkenntnis sind stark subjektiv gefärbt.

Kants Erkenntnistheorie ward ein Zeichen, das nicht unwidersprochen blieb. Sie ist ein Problem oder eine Hypothese, weil sie nicht empirisch erweisbar ist. Drum hat die Philosophie nicht aufgehört, sie nachzuprüfen, und sie steht mitten in dieser Arbeit. Denn wie Kant selbst sein Vorgehen als einen neuen „Versuch“ bezeichnet, so haben andre Denker seine Annahme wenig begründet gefunden. Man kann heute nicht mehr davon sprechen, daß dieser subjektive Idealismus die Herrschaft in Händen habe. Wie schwer es ist, bei der Annahme der subjektiv-menschlichen Bedingtheit in der Weise Kants stehen zu bleiben, und wie notwendig es ist, bei der Anwendung dieser Methode der Betrachtung darüber hinauszugehen, das zeigen die Systeme, die neuerdings die Aufmerksamkeit auf sich lenken und in folgerichtiger Weiterbildung von Kants Idealismus einesteils zum Psychonomismus eines Ver-

worn, andernteils zum Empiriokritizismus eines Mach, Avenarius, Ziehen geführt haben. Diese Gebilde sind die moderne Auflage eines fortgebildeten Kantianismus. Man konnte nicht dabei stehen bleiben, auf die Erklärung des Erscheinenden zu verzichten und kurzerhand das unbekannte Ding an sich hinter sie zu stellen, die Dinge selbst jedoch nur durch die Brille der menschlichen Sinnesorgane in getrübtem Lichte zu beschauen. Man strebte folgerecht zu genauerer Einsicht, um auf jeden Fall nur erst das Schemen des Dings an sich los zu werden. So entstanden jene Systeme, die die überspannteste Form des subjektiven Idealismus darstellen. — Andere wie Julius Baumann, Eduard v. Hartmann haben gegenüber dem erkenntnistheoretischen Idealismus einen kraftvollen Realismus gebildet. Sie haben mit dem bloßen Subjektivismus unserer Anschauung gebrochen, dem Raum und der Zeit Realität zugesprochen und eifrig betont, daß allen von uns wahrgenommenen Verschiedenheiten auch objektiv reale Verschiedenheiten zugrunde liegen müssen. Das ist derjenige Standpunkt in der neuen Philosophie, der sich direkt in Gegensatz zu Kant stellt und auf die Erfahrungswissenschaft sich gründet. Dementsprechend sind es auch die Inauguratoren einer neuen Naturphilosophie, wie W. Ostwald („Vorlesungen über Naturphilosophie“, 3. Auflage, Leipzig 1905) und Gustav Portig („Das Weltgesetz des kleinsten Kraftaufwandes in den Reichen der Natur“, zwei Bände, Stuttgart 1903 und 1904), denen der „Idealismus“ unserer Vorstellungen und Erkenntnisse auf Grund der Prinzipien exakter Forschung unerträglich ist und die andeuten, wie die moderne exakte Forschung eine neue Erkenntnistheorie verlangt.

Kant hatte sich nicht auf den Boden der Er-

fahrungswissenschaft gestellt. Er läßt zwar, besonders in der „Kritik der Urteilskraft", erkennen, wie gewaltig schon ihn der Gedanke einer biologischen Entwicklung beschäftigte; aber er hat die großen Fortschritte der Erfahrungswissenschaft nicht erlebt; er schrieb für eine Zeit, die von der Spekulation herkam und in der Spekulation blieb, und er gab ihr die gebührende Maßregelung, so sehr er auch Wolf als den „Urheber des bisher noch nicht erloschenen Geistes der Gründlichkeit in Deutschland" achtete.[1]) Was er für jene Zeit schrieb, das hat nicht ohne weiteres Geltung für die unsre. Sich trotz aller Fortschritte der exakten Wissenschaft auf Kant festnageln, ohne seine Sätze im Licht des neuen Weltbildes und des neuen Umfangs der Realwissenschaft zu prüfen, das ist sicherlich höchst unmodern. Und doch verfährt man vielfach so. Der Neukantianismus hat immer wieder versucht, Kant als denjenigen Philosophen hinzustellen, der sein Denken auf die Erfahrung gründe. Die im Sinn des Neukantianismus denkende Theologie, der sich Th. Kaftan zugesellt, tut desgleichen, um Kant noch als den Philosophen unserer Zeit zu erweisen. Reischle hat in deren Sinn gesprochen, wenn er Kant gar als den „großen Herold der Erfahrungswissenschaft" bezeichnet.[2]) Aber das von Reischle angeführte Zitat verschlägt nicht, die ganze Anlage von Kants Denken ist viel zu sehr nur aufs Apriori gerichtet, als daß ihm jene Rolle in der modernen Wissenschaft, die auf die exakte Entwicklungswissenschaft gestellt ist, zugewiesen werden könnte. Wohl hat Kant, wie er einerseits im Gegensatz gegen den krassen Em-

[1]) Kritik d. reinen Vernunft S. 39 f.
[2]) Zeitschrift für Theologie und Kirche 1904, S. 363.

pirismus auf das reine Vernunfturteil Wert legte, so anderseits im Gegensatz gegen die völlige Isolierung der menschlichen Vernunft auf die Erfahrung verwiesen, namentlich zum Zweck der Bildung synthetischer Urteile. Eine ganz bedeutungslose Erscheinung ist ihm die Außenwelt nicht gewesen, wenn schon er gerade im Widerstreit gegen Hume zur Verwerfung des Empirismus sich genötigt sah. Aber solche Hinweise allein machen ja den Denker nicht zum Inaugurator der Erfahrungswissenschaft. Erst dann kann man sagen er rede dieser das Wort, wenn er die in der Wahrnehmung erfahrbare Welt als eine uns objektiv gegebene behandelt. Das hat Kant nicht getan. Das Eigentümliche seiner Anschauungsweise ist, daß er nicht müde wird zu betonen, die Welt werde uns erfahrbar nur in der Form, wie die sinnliche Wahrnehmung sie erfaßt. Unser Weltbild entsteht nach Kant nicht durch die Empirie, die in der Erfahrungswissenschaft gilt, nicht durch eine Empirie, die objektiv Reales erkennt. In dieser Beziehung ist der Standpunkt Kants selbst und sein Verhältnis zur modernen exakten Welterfassung von Gallwitz[1]) zutreffend beleuchtet. Die exakte Wissenschaft ist von der Realerkenntnis überzeugt und führt mit Notwendigkeit von da zum Abschluß des Erkennens in der Metaphysik, wie die Naturwissenschaft in all ihren Disziplinen bekundet. Doch hat auch Kant diesen Abschluß als einen möglichen immer im Auge behalten, wie wir noch zeigen müssen, und das hat sich selbst Reischle nicht ganz verhehlen können, wenn schon er diese seine Beurteilung Kants nur halb und versteckt vorzubringen wagt: „Nur von diesem festen Boden aus

[1]) Christliche Welt 1906, Nr. 42, Sp. 997 ff.

sucht Kant auch die wesentlichen Gedanken über Gott und Welt, über sinnliche und sittliche Welt zu gewinnen."[1])

Hiemit wollte ich zunächst zeigen, daß der Kantsche Idealismus des Erkennens erstens in der Philosophie seit lange nicht unangefochten dasteht und zweitens nicht wohl in Einklang mit demjenigen Erkennen und derjenigen Philosophie steht, die mit der modernen exakten Forschung im Bunde sein wollen. Gallwitz hat (in obigem Zusammenhang) meines Erachtens mit Recht hervorgehoben, daß die exakte Wissenschaft eine andere Erkenntnistheorie benötigt als die an Kants Subjektivismus orientierte. Die moderne Naturwissenschaft denkt nicht daran, positivistisch zu sein — nicht innerhalb der Grenzen ihres Gebietes noch bezüglich der Erweiterung des Gesichtskreises über dasselbe hinaus. Sie gründet in der Realität exakter Forschungsergebnisse. Für sie gilt wie für „antikantsche" Philosophen die Realität von Raum und Zeit und der objektive Charakter unserer Wahrnehmung. Dieser Standpunkt stellt natürlich die unbestreitbare Wahrheit in Kants Erkenntniskritik nicht in Abrede, daß wir nur mit den Mitteln und innerhalb der Grenzen unserer psychischen Struktur zu erkennen vermögen. Ohne daß sie in Tätigkeit tritt, ist eine Wahrnehmung nicht möglich. Insofern hat Kants Satz seinen bleibenden Wert, daß die Dinge als Erscheinungen von unsrer psychischen Funktion abhängig sind. Daß aber diese unsere Seelenstruktur schlichterdings nicht imstande sein soll, die Dinge als wirkliche Wirklichkeiten zu erkennen, das, so wird von dieser Seite her eingewandt, läßt sich eben nicht beweisen.

[1]) Reischle, a. a. O., S. 371.

Diese Beschränktheit unseres Erkenntnisvermögens ist eine bloße Annahme, eine Hypothese, mit der man durchzukommen versuchen mag, die aber keinen Anspruch auf Allgemeingültigkeit hat. Auf diejenigen Tatsachen der empirischen Psychologie, auf welche die Erkenntnistheorie der Neukantianer sich gründet, läßt sich der „Idealismus" nicht mehr bauen. Sinnestäuschungen sind vorhanden, aber sie kommen uns auch als solche zum Bewußtsein und werden auf ihre Ursachen hin erkannt; sie werden von uns selbst rektifiziert. Ja unser Sehprozeß ist letzten Endes nichts anderes als eine Rektifikation, sofern das umgekehrte Netzhautbild in die korrekte Stellung „umgedreht" wird. Unsre Kultur und unser Fortschritt in der Wissenschaft ruhen auf der Überzeugung, daß wir richtig sehen und Wirklichkeit beobachten, und werden durch die gegenteilige Annahme gelähmt. — Die Dinge, die wir wahrnehmen, sind Phänomene, aber diese Phänomene sind Wirklichkeitsbilder. Wenn wir sagen, daß Noumena hinter ihnen liegen, so soll das nicht heißen, das eigentliche Wesen der Dinge liege hinter den von uns erkannten Dingen und sei für uns undurchschaubar; sondern es bedeutet nunmehr dies, daß der intelligible Zusammenhang und der metaphysische Ursprung der Dinge der Erscheinungswelt unserer *sinnlichen* Wahrnehmung unergründlich bleibt.

Ein Neukantianismus, der sich so stellte und Kant selbst in dieser Weise auffaßte, wäre mir begreiflich. Er würde seine Erkenntnistheorie an der exakten Forschung bewähren und als moderne erweisen können. Ja, sehen wir von den Anschauungsformen Raum und Zeit und den hierauf hinleitenden Erwägungen Kants ab — ist das nicht wirklich die Ansicht, auf die Kant hinausführt? Es würde sich unschwer im Einzelnen

zeigen lassen, daß Kant selbst dieser Auffassung huldigte, denn eben er macht jenen Fortschritt zur Metaphysik, der von ihr aus sich ergibt, indem er die Frage stellt, wie weit nun unsrem Erkennen der intelligible Zusammenhang und Ursprung der Erscheinungen zugänglich wird. Er will auch der Noumena habhaft werden. So haben ihn die Männer verstanden, die seines täglichen Umgangs gewürdigt waren. So berichtet Borowski, daß das letzte begonnene Werk Kants, „welches der Schlußstein seiner philosophischen Arbeiten sein sollte", den „Übergang der Physik zur Metaphysik" behandeln sollte.[1]) Eben diese Richtung seiner Arbeiten lassen aber auch die Schriften Kants selbst erkennen. Seine ganze Arbeit kann nur begriffen werden, wenn man im Auge behält, daß sein Ziel die Gewinnung einer neuen Metaphysik war, für deren Gründung er dem Denken ein Fundament geben wollte. Eigentlich hätte man ihn gar nicht anders verstehen können, denn diese Absicht ist von ihm so deutlich ausgesprochen, daß sie eines Kommentars nicht bedarf. Nur wegen des nun einmal vorhandenen und häufig gehörten Mißverständnisses ist es erforderlich, in eine Untersuchung über Kants Stellung zur Metaphysik jetzt einzutreten.

Der Gegensatz, den Kant in erster Linie bekämpfte, war nicht die Metaphysik überhaupt, sondern jene Aufklärung, die von einer Allmacht des menschlichen Denkens träumte, das zu den Antworten auf die letzten und höchsten Fragen, die in der Menschenbrust

---

[1]) Immanuel Kant. Ein Lebensbild nach Darstellungen seiner Zeitgenossen Jachmann, Borowski, Wasianski, herausg. v. Alfons Hoffmann. Halle 1902, S. 261. — Anders freilich, aber sicher irrtümlich, ist bei Jachmann vom „Übergang der Metaphysik zur eigentlichen Physik" gesprochen (S. 13).

entstehen, rein aus sich selbst vordringen soll. Dem Dogmatismus, der auf mathematische Evidenz pochte, der rationalistischen Schulmetaphysik, hat er nachgewiesen, „daß alle bisherigen metaphysischen Systeme nichts als Luftgebäude der grübelnden Vernunft sind". [1]) Zugleich aber schrieb er gegen das andere Extrem des Skeptizismus seine 1781 vollendete „Kritik der reinen Vernunft", in welcher er — gegen beide Richtungen — die Frage beantwortet: „Was kann ich wissen?" und zwar mit Hilfe der Antwort auf die andere Frage: „Was ist unser Erkennen?"

Um aber seine Stellung zur Metaphysik genau kennen zu lernen, muß man vor allem seine „Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können" heranziehen, diese konsequente Ergänzungsschrift zu seiner ersten Vernunftkritik. In dieser zwei Jahre später erschienenen, hernach teilweise in die Kritik hineingearbeiteten Schrift spricht Kant ganz klar aus, was dem verständigen Leser schon die „Kritik" selbst zeigen konnte, daß er sich sowohl gegen den Dogmatismus der alten Schulphilosophie wie auch gegen den Skeptizismus eines Hume gleicherweise wendet, um eine ganz bestimmte Möglichkeit für metaphysische Wahrheiten zu gewinnen und die Metaphysik, die zur „Naturanlage des Menschen" gehört, vernunftgemäß zu begründen. Ein Zweifel daran, daß seine Absicht die verläßlichere Begründung einer metaphysischen Wissenschaft ist, wird unmöglich. Sagt er in der „Kritik", am Abschluß der Elementarlehre, „daß alle Vernunft im spekulativen Gebrauche mit diesen Elementen (Anschauungen, Begriffe, Ideen) niemals über das Feld möglicher Erfahrung hinaus-

---

[1]) Borowski, a. a. O., S. 258.

kommen könne und daß die eigentliche Bestimmung dieses obersten Erkenntnisvermögens sei, sich aller Methoden und der Grundsätze derselben nur zu bedienen, um der Natur nach allen möglichen Prinzipien der Einheit, worunter die der Zwecke die vornehmste ist, bis in ihr Innerstes nachzugehen" — so liegt der Ton darauf, daß der spekulative Gebrauch der apriorischen Erkenntnisquellen eine wahrhafte Erweiterung der Erkenntnis nicht ermöglicht.[1]) Es ist aber eben hier schon das positive Ziel der ganzen Vernunftkritik darin angegeben, daß wir allerdings Methoden und Grundsätze für metaphysische Erkenntnis herausarbeiten sollen; denn zu solcher gehört ja die Zweckbetrachtung, auf die dann in der „Kritik der Urteilskraft" besonderer Wert gelegt wird. Diese Absicht wird, wie gesagt, unmißverständlich in den Prolegomena ausgeführt. Die Kritik der reinen Vernunft bedeutet ganz wesentlich eine Vorarbeit für die Metaphysik.

Kant weiß sich so sehr als Metaphysiker, daß er sich sogar genötigt sieht, in den Prolegomena seinen Standpunkt dagegen zu verwahren, daß man die Angriffe, welche Hume gegen den Dogmatismus gemacht hatte, auf ihn anwende. Er führt aus, daß, wenn schon das Erfahrungsfeld begrenzt ist, diese Begrenzung „sich bloß auf das Verhältnis desjenigen, was außerhalb derselben liegt, zu dem was innerhalb enthalten ist, einschränkt".[2]) Er sieht ganz bestimmte Lineamente, die von dem innerhalb der Erfahrung Liegenden zu einer Erkenntnis von dem außerhalb derselben Liegenden führen. Es zeigen sich ja Ähnlichkeiten oder Unähnlichkeiten, ganze oder teilweise Übereinstimmungen

---

[1]) Kritik der reinen Vernunft, S. 550f.

[2]) Prolegomena § 59.

zwischen beiden, die das außerhalb der Erfahrung Liegende zum mindesten negativ bestimmen. In diesem Sinne meint Kant, daß von dem außerhalb Liegenden „dann doch ein für uns hinlänglich bestimmter Begriff übrig (bleibt), ob wir gleich alles weggelassen haben, was ihn schlichthin und an sich selbst bestimmen könnte; denn wir bestimmen ihn doch respektive auf die Welt und mithin auf uns, und mehr ist uns auch nicht nötig. Die Angriffe, welche Hume auf diejenigen tut, welche diesen Begriff absolut bestimmen wollen, indem sie die Materialien dazu von sich selbst und der Welt entlehnen, treffen uns nicht."[1])

Kant weist also nach, daß eine Metaphysik, die aus einer negativen Bestimmung des Transzendenten hervorgeht, etwas durchaus und in seinen Grundlagen anderes ist als das von Hume befehdete Verfahren des alten Dogmatismus. Dieser von Humes und Kants Kritik in gemeinsamer Arbeit ein für alle mal unmöglich gemachte Scholastizismus machte sich seine Aufgabe leicht und einfach, indem er die in der Erfahrung verwerteten Kategorien und die aus der Erfahrung entlehnten Vorstellungen kritiklos auf das jenseits aller Erfahrung Liegende übertrug. Für ihn existierte das Bedenken gar nicht, ob das „innerhalb der Erfahrung Liegende" mit dem außerhalb derselben liegenden Transszendenten in einem Verhältnis von Kongruenz oder wenigstens Ähnlichkeit stehe.

Weil Kant von der Notwendigkeit einer Metaphysik fest überzeugt ist, sucht er eifrig nach ihren Prinzipien. Hierüber spricht er sich umfassend aus. „Wir können über alle mögliche Erfahrung hinaus von dem, was die Dinge an sich selbst sein mögen, keinen bestimmten

---

[1]) Prolegomena § 58.

Begriff geben. Wir sind aber dennoch nicht so frei von der Nachfrage nach diesen, uns gänzlich derselben zu enthalten, denn Erfahrung tut der Vernunft niemals völlig Genüge." „Wer kann sich bei der bloßen Erfahrungserkenntnis in allen kosmologischen Fragen, von der Weltdauer und Größe, der Freiheit oder Naturnotwendigkeit, befriedigen, da, wir mögen es anfangen wie wir wollen, eine jede nach Erfahrungsgrundgesetzen gegebene Antwort immer eine neue Frage gebiert, die ebensowohl beantwortet sein will und dadurch die Unzulänglichkeit aller physischen Erklärungsarten zur Befriedigung der Vernunft deutlich dartut?" Deshalb ist der Mensch mit Gewalt dazu getrieben, „unerachtet alles Verbots, sich nicht in transszendente Ideen zu verlieren, dennoch über alle Begriffe, die er durch Erfahrung rechtfertigen kann, noch in dem Begriffe eines Wesens Ruhe und Befriedigung zu suchen, davon die Idee zwar an sich selbst der Möglichkeit nach nicht eingesehen, obgleich auch nicht widerlegt werden kann, weil sie ein bloßes Verstandeswesen [Noumenon] betrifft, ohne die aber die Vernunft auf immer unbefriedigt bleiben müßte."[1]) Wenn auch Naturwissenschaft „zu ihren physischen Erklärungen" „das Innere der Dinge" nicht zu erforschen braucht, so ist doch anderweit unser Erkenntnistrieb auf dieses Innere gerichtet. Und dieser Trieb ist dem Menschen „von Natur eingepflanzt, und der Mensch würde sein Wesen verleugnen, wenn er den metaphysischen Trieb vernichten wollte. Vernunft hat Metaphysik „als ihr Lieblingskind ausgeboren, dessen Erzeugung, sowie jede andere in der Welt, nicht dem ungefähren Zufalle, sondern dem ursprünglichen Keime zuzuschreiben ist,

---

[1]) Prolegomena § 57; (bei Kirchmann S. 113ff.).

welcher zu großen Zwecken weislich organisiert ist. Denn Metaphysik ist vielleicht mehr wie irgend eine andere Wissenschaft durch die Natur selbst ihren Grundzügen nach in uns gelegt." „Die Sinnenwelt ist nichts als eine Kette nach allgemeinen Gesetzen verknüpfter Erscheinungen, sie hat also kein Bestehen für sich, sie ist eigentlich nicht das Ding an sich selbst und bezieht sich also notwendig auf das, was den Grund dieser Erscheinung enthält, auf Wesen, die nicht bloß als Erscheinung, sondern als Dinge an sich selbst erkannt werden können. In der Erkenntnis derselben kann Vernunft allein hoffen, ihr Verlangen nach Vollständigkeit im Fortgange vom Bedingten zu dessen Bedingungen einmal befriedigt zu sehen."[1])

Indem unser Philosoph nun gegen falsche Spekulationswege seine Methode abgrenzt, bezeichnet er sie, die mittels der Vernunftkritik ausgeführt wird, als „den wahren Mittelweg zwischen dem Dogmatismus, den Hume bekämpfte, und dem Skeptizismus, den er einführen wollte, einen Mittelweg, der nicht wie andere Mittelwege, die man gleichsam mechanisch (etwas von einem und etwas von dem andern) sich selbst zu bestimmen anrät und wodurch kein Mensch eines Bessern belehrt wird, sondern einen solchen, den man nach Prinzipien genau bestimmen kann".[2]) Kant wendet sich eben nicht bloß wie Hume gegen den Dogmatismus, sondern auch gegen den positivistischen Skeptizismus, wie Hume ihn vertreten, der ebenso kritiklos wie jener Dogmatismus die Unfähigkeit unsrer Vernunft zu jeglicher Ermittlung von Transzendentem schlichtweg in Abrede stellte. Er selbst hält es „noch immer"

---

[1]) Prolegomena § 57; (bei Kirchmann S. 115f.).

[2]) Prol. § 58, Schluß.

für „eine der Nachforschung würdige Aufgabe, die Naturzwecke, worauf diese Anlage zu transzendenten Begriffen in unsere Vernunft abgezielt sein mag, auszufinden, weil alles, was in der Natur liegt, doch auf irgend eine nützliche Absicht ursprünglich angelegt sein muß“.[1]) Wenn auch die in dieser Richtung gehende Untersuchung „mißlich“ ist, so ist sie dennoch durchaus wichtig und muß betrieben werden. „So glaube ich gewahr zu werden, daß diese Naturanlage dahin abgezielt sei, unseren Begriff von den Fesseln der Erfahrung und den Schranken der bloßen Naturbetrachtung so weit los zu machen, daß er wenigstens ein Feld vor sich eröffnet sehe, was bloß Gegenstände für den reinen Verstand enthält, die keine Sinnlichkeit erreichen kann, zwar nicht in der Absicht, um uns mit diesen spekulativ zu beschäftigen, sondern damit praktische Prinzipien . . . . zu dieser Allgemeinheit (deren die Vernunft in moralischer Hinsicht unumgänglich bedarf) sich ausbreiten können.“[2])

In demselben Paragraph spricht Kant über die positive Bedeutung der Metaphysik resp. Feststellung der „transzendentalen Ideen“. Er findet, daß die psychologische Idee die Unzulänglichkeit der Erfahrungsbegriffe deutlich genug zeige und dadurch vom Materialismus abführe; daß die kosmologischen Ideen „durch die sichtbare Unzulänglichkeit aller möglichen Naturerkenntnis, die Natur in ihrer rechtmäßigen Nachfrage zu befriedigen, uns vom Naturalismus, der die Natur für sich selbst genugsam ausgeben will“, abhalten; daß endlich die theologische Idee vom blinden Fatalismus los macht, „sowohl einer blinden Naturnotwendigkeit

[1]) Prol. § 60, Eingang.
[2]) Prol. § 60.

in dem Zusammenhange der Natur selbst ohne erstes Prinzip, als auch in der Kausalität dieses Prinzips selbst", und daß sie „auf den Begriff einer Ursache durch Freiheit, mithin einer obersten Intelligenz" führt. „So dienen die transzendentalen Idee, wenngleich nicht dazu uns positiv zu belehren, doch die frechen und das Feld der Vernunft verengenden Behauptungen des Materialismus, Naturalismus und Fatalismus aufzuheben."

Das bedeutet, wenn wir es etwas der modernen Schulsprache anpassen: die Idee, daß unser Ich eine neben und über den Objekten stehende Realität ist, welche Realitäten der Außenwelt in sich tragen kann, zeigt, daß das Ich selbst transzendent ist. Die Selbständigkeit des intelligiblen Seins gegenüber allem naturweltlichen wird festgestellt. Wenn auch eine adäquate Erkenntnis nicht erreicht wird, so dient doch die Metaphysik, welche Kant will, zunächst dazu, die falschen metaphysischen Annahmen materialistischer, naturalistischer und atheistischer Anschauung zu beseitigen. Metaphysik steht gegen Metaphysik, die vernunftkritische gegen die dogmatistische.

Zu dieser vernunftkritischen Metaphysik hat Kant eine große Zuversicht, wie er in dem angehängten Abschnitt über die Frage „wie ist Metaphysik als Wissenschaft möglich?" sagt. Er meint sogar, jeder, der seine Kritik studiert, werde „mit einem gewissen Ergötzen" d. h. mit aufrichtig freudiger Zuversicht „auf eine Metaphysik aussehen, die nunmehr allerdings in seiner Gewalt ist, auch keiner vorbereitenden Entdeckung mehr bedarf und die zuerst der Vernunft dauernde Befriedigung verschaffen kann. Denn das ist ein Vorzug, auf welchen unter allen möglichen Wissenschaften Metaphysik allein mit Zuversicht rechnen kann, nämlich daß sie zur Vollendung und in den beharrlichen Zustand gebracht

werden kann, da sie sich weiter nicht verändern darf, auch keiner Vermehrung durch neue Entdeckungen fähig ist; weil die Vernunft hier die Quellen ihrer Erkenntnis nicht in den Gegenständen und ihrer Anschauung, sondern in sich selbst hat."

Angesichts dieser klaren Äusserungen Kants über den hohen Wert und die Möglichkeit der Metaphysik sollte man ihm nicht die Meinung andichten, daß Metaphysik ein Unding sei. Oder wollte man nun noch sagen, auf die Klärung der Religionsanschauung, auf theologisches Denken würde Kant der Metaphysik keinen Einfluß gestattet haben? Allein er selbst hat sie gerade zur Herstellung einer religiösen Überzeugung verwandt, denn es sind metaphysische Erwägungen, die er in seiner „Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft" anstellt, und daß er in dieser Schrift nicht bloß eine Gegenüberstellung rationaler und kirchlicher Religion vornimmt, wie Troeltsch meint[1]), das geht, meine ich, aus der Gründlichkeit seiner dogmatischen Erörterungen hervor. Ich stimme Gottfried Fittbogen, der eine verdienstvolle Abhandlung über Kants Religion geliefert hat, durchaus zu, daß Kant in seiner kurzen Religionsphilosophie „seine eigene, ureigenste Antwort geben will"[2]), und Fittbogen sieht sehr richtig, daß Kant gar nicht daran denkt, eine Kompromißreligion zu empfehlen, daß ihm vielmehr das spezifisch-christliche Dogmenkompendium — über welches Kant, beiläufig bemerkt, nach einem Katechismus aus den Jahren 1732—33 eigens zum Zwecke der Niederschrift seiner Religionsphilosophie sich unter-

[1]) Ernst Troeltsch, das Historische in Kants Religionsphilosophie. S. 62.

[2]) G. Fittbogen, Kants Glaube. Versuch einer neuen Deutung. In: Protestantische Monatshefte 1906 (Heft 3 u. 4), S. 115.

richtete — „nur ein Hilfsmittel zur Introduktion" der Vernunftreligion bietet. Anderseits scheint mir nicht auf objektiver Erwägung zu ruhen das Urteil Fittbogens, nach dem Kants Vernunftreligion eine reine Diesseitigkeitsreligion sei. Fittbogen findet es doch zu „natürlich", daß Kant mit der Vernunft „im Boden der Erde wurzelt" und keine „Religion des Jenseits" kennt.[1]) „Gott und Unsterblichkeit faßt Kant nicht als transzendente, sondern als immanente Größen auf", so lesen wir[2]), und „er schlug die transzendente Welt in Trümmer. Das hat er, glaub ich, ein für alle Mal besorgt."[3]) Dies Urteil verträgt sich nicht mit Kants Stellung zur Metaphysik und verkennt den Theismus in Kants Weltanschauung (vgl. Kritik der Urteilskraft, § 85).

Erfreulicherweise hat auch Otto Ritschl neuerdings anerkannt und ausgesprochen, daß Kants Absehen auf die Gewinnung einer neuen Metaphysik gerichtet war.[4]) Freilich meint er seinerseits, die Theologie müsse an der Ablehnung der Metaphysik festhalten, und er urteilt, Kants Philosophie habe eben aus diesem Grunde, weil sie auf Metaphysik gerichtet war, nicht die Grundlage der zukünftigen Wissenschaftslehre werden können. Sehen wir von diesem Urteil ab, das wir nun einmal nicht teilen können, so ist doch das anzuerkennen, daß Ritschl mit aller Offenheit Kants wirkliche Ansicht hingestellt hat. Er für sein Teil bricht mit diesem Leitgedanken der Kantschen Philosophie und macht dadurch das für uns wichtige

[1]) Fittbogen, a. a. O., S. 128.

[2]) Fittbogen, a. a. O., S 140.

[3]) a. a. O., S. 139.

[4]) Otto Ritschl, Die freie Wissenschaft und der Idealismus auf den deutschen Universitäten. Akademische Festrede 1905, S. 10—12.

Zugeständnis, daß eine Theologie, die prinzipiell auf Metaphysik verzichtet, nicht auf den von Kant eingeschlagenen Bahnen wandelt. Er bestätigt damit unser Urteil über die sog. „neukantische" Theologie, die von Pfleiderer zutreffender die neuromantische genannt wird. Wenn, wie wir sahen, auch Th. Kaftan sich der Forderung dieser Theologie anschließt und dann doch auf den Schultern Kants zu stehen meint, so ist das eben ein Irrtum, den er von dieser „neukantischen" Schule gelernt hat.

Hingegen dürfen wir zuversichtlich behaupten, im Bunde mit Kant zu stehen, wenn wir die Notwendigkeit der Metaphysik auch in der Theologie betonen. Freilich ist noch viel harte Arbeit in Prinzipienfragen zu leisten, bis wir in dieser Hinsicht eine gute Methode erzielt haben werden. Die Frage, die von Kant nur vorläufig betreffs der Philosophie beantwortet wurde, wird in den Mittelpunkt der theologischen Diskussion treten müssen und auf die Theologie angewandt lauten: wie ist eine Theologie in Zukunft möglich, die als wirkliche Wissenschaft wird auftreten können? Auf diese Frage wird von seiten der Ritschlschen Schule die Antwort gegeben: dadurch hat sich Theologie als Wissenschaft zu dokumentieren, daß sie sich auf die Historie gründet, historische Untersuchungen treibt und die Fragen nach der objektiven Wirklichkeit der Glaubensgegenstände beiseite setzt. Allerdings ist der historischen Forschung in der Theologie nie der echt wissenschaftliche Charakter bestritten worden, und sie bietet die ganz unveräußerliche Grundlage aller abschließenden theologischen Arbeit; aber diese letztere selbst ist nun einmal nicht historisch, und sie wird nicht dadurch wissenschaftlich, daß der historische Teil der Theologie echt wissenschaftlich getrieben wird

Wenn die Gegenstände des Glaubens selbst der wissenschaftlichen Behandlung entrückt werden, wenn für ihre Bearbeitung eine wissenschaftlich einwandfreie Methode nicht gesucht wird, dann hat die Theologie als ganze keinen Anspruch auf das Prädikat einer Wissenschaft. Nur wenn das theologische Erkennen als ein selbständiges neben dem religiösen Erkennen anerkannt und betrieben wird, erhält dieser Anspruch ein Recht. Und die Selbständigkeit des theologischen Erkennens wird nur dann gewahrt und ruht zudem nur dann auf der von Kant inaugurierten Auffassung von Denken und Wissenschaft, wenn ein Weg gesucht wird, es mit dem metaphysischen Denken zu verbinden. Dies haben die hiermit abzuschließenden Erörterungen gezeigt.

Vielleicht ist nicht überflüssig, für die ausgesprochenen Gegner jeder metaphysischen Betrachtung in der Theologie noch ein kurzes Wort darüber hinzuzufügen, daß in der Forderung der Metaphysik auch nicht im mindesten eine Absicht versteckt liegt, „über das Feld aller möglichen Erfahrung hinaus“ dogmatische Sätze zu erdenken. Es muß aber mit einem kurzen Worte geschehen, wollen wir nicht in die Materie, die hiermit angerührt ist, selbst sogleich gründlich eindringen. Die Wahrheiten zu erdenken, liegt uns ja schon um deswillen völlig fern, weil aller unserer theologischen Arbeit die göttliche Offenbarung in Jesus Christus zum Grunde liegt. Was diese uns sagt, wollen nicht wir nachträglich erdenken, und auch über sie hinaus wollen wir nichts nachträglich erfinden, sind vielmehr überzeugt, daß die Offenbarung alle Kräfte bietet, die zu unserem Heile erforderlich sind. Allein um nicht bloß mit der praktischen Vernunft die Zweckmäßigkeit der aus der Offenbarung geschöpften Er-

kenntnis für die Befriedigung unseres religiösen Bedürfnisses festzustellen, oder um nicht bloß die Möglichkeit wahrscheinlich zu machen, daß die Offenbarungserkenntnisse, falls sie auch religiöse Wahrheiten enthalten sollten, geeignet sind, das religiöse Bedürfnis zu stillen, sondern zu dem Zweck, daß die Wahrheiten der Offenbarung unter eine solche Anschauung gestellt werden, die der Wissenschaft überhaupt ermöglicht, sich mit ihnen in derselben Weise zu befassen wie mit anderen Realitäten, und um nicht bloß bei der Herausarbeitung einzelner sicherer Erkenntnisse stehen bleiben zu müssen, vielmehr die Offenbarungserkenntnisse zur Bildung einer christlichen Weltanschauung auszunützen: dazu ist allerdings metaphysisches Denken durchaus notwendig. Und daß es sich in der Theologie wirklich auch darum handeln muß, zu zeigen, daß das Christentum eine abgeschlossene Weltanschauung besitzt und daß dieselbe mit den wissenschaftlich gesicherten anderweitigen Weltanschauungsfaktoren stimmt, das wird ja niemand im Ernst leugnen wollen, so wenig auch viele sich herbeilassen, die aus dieser Forderung sich ergebenden Konsequenzen für die theologische Wissenschaft zu ziehen. Jedenfalls wird diese hohe Aufgabe nicht dadurch erreicht, daß man den Glauben einfach seiner besonderen Provinz zuweist und seine Objekte schlichterdings der gewöhnlichen wissenschaftlichen Betrachtung enthebt.

Daß durch die Verwendung metaphysischen Denkens nicht irgendwie der Glaube dem Wissen angenähert werde, brauchen wir im Hinblick auf oben gepflogene Betrachtungen nicht mehr ausdrücklich hinzuzufügen. Am Charakter und an der Eigenart der Objekte, sowie an der Eigenart des religiösen Erkennens wird durch

die besprochene ans theologische Erkennen gerichtete Forderung nichts geändert.

Um der Lichtfreundlichkeit willen, um der herauszustellenden objektiven Wahrheit willen und um der Bildung der christlichen Weltanschauung willen fordern wir Metaphysik. Aus denselben Gründen fordern wir eine moderne Apologetik.

Diese Forderung ist in der Tat eine solche der modernen positiven Theologie. Viele Ältere hielten die apologetische Arbeit in dem Sinne, wie wir sie verlangen, für zwecklos oder gar für irreführend, weil sie mit dem Offenbarungscharakter der christlichen Religion nicht zu vereinbaren sei. In der starken Einschränkung der apologetischen Aufgabe berührt sich z. B. Frank mit Ritschl derart, daß auch beim ersteren von Apologetik im eigentlichen Sinn nicht geredet werden kann — wiewohl sich diese Stellungnahme bei beiden aus ganz verschiedenartigen Motiven erklärt, bei Ritschl aus seiner positivistischen Erkenntnistheorie, bei Frank aus der Furcht, die Offenbarung unter den Füßen zu verlieren. Und obwohl Frank in seinem „System der christlichen Gewißheit" selbst eine Art großzügiger Apologetik geboten hat, so ist doch dieselbe zu sehr auf den Boden der subjektiven Überzeugung des wiedergeborenen Christen versetzt, als daß wir sie als eine moderne, den Forderungen der oben gekennzeichneten wissenschaftlichen Aufgabe der Theologie genügende in Anspruch nehmen könnten.

Die Aufgabe der Apologetik ist in unseren Tagen mehrfach neu bestimmt worden, und der Grundzug, in dem diese Bestimmungen zusammenkommen, ist, auch wo man sich dessen nicht bewußt ist, auf den

Einfluß Kants zurückzuschreiben, nicht auf seine Religionsphilosophie, sondern gerade auf seine Kritik des Erkennens, auf seine Philosophie des Philosophierens. Nicht besteht die Leistung der Apologetik in dem theoretischen Beweise der christlichen Wahrheitssätze, denn ein solcher ist nicht möglich. Verkürzt aber erscheint ihre Aufgabe, wenn man sie nur in der Widerlegung der Gegner der christlichen Wahrheiten erblickt, wie z. B. Flügel definiert.[1]) Aber freilich ist es stets die Rücksicht auf die Gegnerschaft, die die apologetische Aufgabe bestimmt. Nur insofern finde ich die eben angeführte Definition schief, als uns die Apologetik letzten Endes mehr als jenes Negative leisten soll. Sie hat ein bestimmtes positives Verhältnis des Christentums zur menschlichen Vernunft aufzuzeigen, und diese Seite ihrer Arbeit sollte m. E. ausdrücklich herausgestellt werden, wiewohl sie ja auch dort nicht übersehen zu werden braucht, wo man diese Aufgabe vorwiegend in der Abwehr erblickt. Es ist dann mehr eine Sache wissenschaftlicher Formgebung, wenn man die Leistung der Apologetik auch nach ihrer positiven Seite hin ausdrücklich angibt mit dem Bemerken, daß sie in dem Nachweis bestehe, daß sowohl die christliche Weltanschauung der Vernunft und dem Weltbilde „nicht widerspricht" als auch die Übereinstimmung jener mit Vernunft und Weltbild im Sinn einer „Vernunftmäßigkeit" vorhanden sei. In nichts anderem besteht die apologetische Aufgabe, die aber eben deshalb nicht allein mit der „praktischen Vernunft", sondern in erster Linie mit der „theoretischen Vernunft" erledigt sein will.

---

[1]) Otto Flügel, Falsche und wahre Apologetik. Vortrag. Langensalza 1904. S. 1.

Wie Reischle, der sonst in seiner Erkenntnistheorie sehr vorsichtig ist, doch in seinem Positivismus so weit gehen kann zu sagen, es sei „die günstigere Lage für die christliche Gottes- und Weltanschauung, wenn es dem theoretischen Erkennen überhaupt benommen ist, über diese Dinge zu entscheiden", das ist mir nicht verständlich. Niemand unter uns bestreitet natürlich, daß es sich in den Fragen der christlichen Weltanschauung um Glauben handelt und daß es beim Abschluß dieser wie jeder Weltanschauung auf Glauben ankommt. Aber wenn Theologie überhaupt eine wissenschaftliche Aufgabe bei der Frage nach der christlichen Weltanschauung erfüllen soll — und das behaupten wir modernen Positiven mit allem Nachdruck — dann ist es doch notwendig, Theologie in Beziehung zu setzen zu aller übrigen wissenschaftlich begründeten Arbeit an abschließender Weltanschauung. Reischle sagt allerdings an der eben beigezogenen Stelle[1]) sehr vorsichtig, es solle dem theoretischen Erkennen benommen werden, „über diese Dinge zu entscheiden", und er darf gewiß mit diesem Ausdruck auf allgemeine Zustimmung unter Theologen rechnen; denn die Entscheidung über die Fragen des Glaubens kann der Glaube dem theoretischen Erkennen nicht konzedieren. Aber doch ist in Reischles Worten auch dies einbezogen, daß das theoretische Erkennen diese Dinge gar nicht in Verhandlung nehmen solle. Dagegen ist zu sagen, daß dem theoretischen Erkennen oft genug die entscheidende Rolle im eigentlichen Sinn zufällt, insofern nämlich als ein offenkundiger Widerstreit zwischen dem durch theoretisches Erkennen absolut gesicherten Weltbilde, soweit dieses

---

[1]) a. a. O., S. 372.

eben ein solches ist, und zwischen Einzelzügen des als christlich überlieferten Weltbildes denkbar ist. Und ebenso verhält es sich, wo ein solcher Widerstreit nur vorgegeben wird und zurückgewiesen werden muß, oder auch da, wo eine augenscheinlich falsche Weltansicht abgelehnt werden muß. Ist wirklich, wie Reischle mit der Gruppe der von Ritschl abhängigen Theologen meint, „den Bestreitern des christlichen Glaubens, die sich mit Vorliebe auf die Resultate der Wissenschaft und deren Widerspruch gegen den christlichen Glauben berufen, ihr Beweisgrund entzogen", wenn dem theoretischen Erkennen die Entscheidung über die Fragen der christlichen Gottesanschauung gänzlich genommen wird? — Ich antworte mit Otto Pfleiderer: „Die Freunde der Religion, welche diese nicht bloß für sich, sondern auch für andere, für das christliche Volk im ganzen erhalten möchten, (sollten) sich ernstlicher darüber besinnen, daß es mit den wohlgemeinten, aber gar zu wohlfeilen, gar zu bequemen Palliativmitteln (sc. des Positivismus), welche den Konflikt zwischen Glauben und Wissen nur zu vertuschen, aber nicht zu lösen vermögen, auf die Dauer nicht geht, ja daß sie, wenn sie als Panaceen angepriesen werden und darüber eine gründliche Heilung des Übels versäumt wird, schweren Schaden für ganze Generationen anrichten können. . . . . Der mutige Glaube weiß, daß auch bei geistigen Kämpfen der Angriff die beste Verteidigung ist, darum zieht er sich nicht hinter vermeintlich sturmfreie Bastionen zurück. . . . . Wir wollen uns vor keiner Wissenschaft fürchten, auch nicht vorzeitig ihr ins Wort fallen, sondern wir lassen sie ruhig alles vorbringen, was sie irgend über die Dinge der Welt zu sagen weiß; dann aber ersuchen wir sie, sich doch auch einmal darüber

zu besinnen, wie sie denn eigentlich zu allem diesem Wissen gekommen sei, und ob sie nicht bei der Sammlung und Ordnung ihrer mannigfachen und trefflichen Wissensobjekte einen Hauptfaktor immer außer acht gelassen habe, das wissende Subjekt, den denkenden Geist, ohne den es ja keine gedachte Welt gäbe." [1])

In demselben Sinne spricht sich Seeberg für eine durchaus wissenschaftliche Theologie aus, die sich nicht in sich selbst zurückzieht und von übriger Wissenschaft abschließt. Gegenüber dem Streben, die Theologie vor den Fragen der Weltanschauung und vor aller Skepsis sorgfältig zu behüten, um dadurch vermeintlich eine „selbständige" Theologie zu erzielen, fragt er: „Ist es wohl selbständig, wenn man über Behauptungen nicht hinauskommt, die man nur selbst für einleuchtend erklärt? Solcher Sieg ist ein Pyrrhussieg, und er ist noch schlimmer, denn er drängt die Theologie direkt aus dem Gebiet der Wissenschaft — nicht nur der vermeintlichen, sondern auch der echten — hinaus. Deshalb ist es notwendig, jene Fragen (der Weltanschauung) aufzunehmen. Die psychologische Beobachtung der religiösen Phänomene sowie eine strenge Erkenntnistheorie, die aber auch eingehalten wird, und die wissenschaftliche Begründung der Realität einer jenseitigen metaphysischen Welt — das sind die Hauptaufgaben, um die es sich handelt." [2])

Unsere moderne Forderung geht also dahin, daß Theologie in enge Fühlung zur Gesamtwissenschaft trete, nicht allein zu Historie und Philologie, sondern vornehmlich zu den „realen" Wissenschaften der Forschung und Forschungsbearbeitung und auch zur

[1]) Otto Pfleiderer, Religionsphilosophie auf geschichtlicher Grundlage, 3. Aufl., Berlin 1896, S. 435 f.

[2]) R. Seeberg, Die Kirche Deutschlands, S. 314.

Philosophie. Wir fordern dies nicht nur um des wissenschaftlichen Ansehens der Theologie willen, sondern wegen der wissenschaftlichen Behandlung und Begründung des Glaubensgehaltes. Ihr Gegenstand ist es, der dadurch in die vollste Beleuchtung gerückt werden soll, die ihm um seiner Hoheit willen gebührt und die ihm die rechte Durchschlagskraft verleiht.

Unerläßliche Bedingung für das erfolgreiche Beschreiten dieses Weges ist, daß man die Religion und auch die christliche nicht isolieren will und daß man das religiöse Erkennen nicht zu einer bloß praktischen Funktion des menschlichen Geistes stempelt. Es ist ein Wahn, auf dem Wege der praktisch bedingten Urteile könne der christliche Glaube gegenüber den Hemmungen, die seitens der Welt auf ihn einwirken, gesichert werden. Nur das freilich muß noch hervorgehoben werden, daß die Apologetik nicht mit der Dogmatik vermengt werden darf, wie bereits oben in dem der Theologie Seebergs gewidmeten Abschnitte (S. 146) begründet wurde. Vielfach wird auch dort die Notwendigkeit der Apologetik faktisch gefühlt, wo man ihr nicht eine besondere Stelle unter den theologischen Disziplinen einräumt. Aber ihre Wichtigkeit und ihre Selbständigkeit gegenüber der Dogmatik wird auch dort verkannt. Und wenn man sie nun mit der Dogmatik vermischt, so bringt man die Dogmatik in Gefahr, ihre Sätze Stück für Stück vernunftgemäß begründen zu wollen, und man gerät auf diese Weise einerseits zu einer rationalen Dogmatik, anderseits — da die Vernunftmäßigkeit der einzelnen Stücke sich nicht beweisen läßt — zu einer Reduzierung des Glaubensgehaltes.

Apologetik will nicht als Verteidigungsmitte angewandt werden, und sie ist nicht Verteidigungslehre.

Insofern kann man sagen, ihr Name sei nicht gar glücklich gewählt. Doch was tut der Name viel zur Sache, wenn man sich über den Inhalt einig ist? Auch der Name Dogmatik ist ja anfechtbar und der Name Glaubenslehre noch mehr. „Verteidigung" einer von vielen anerkannten Weltanschauung kann nicht der Grundzweck einer wissenschaftlichen Disziplin sein. Die Religion behält stets ihr Maß von Inkommensurablem, Transzendentem, — Unbeweisbarem, oder sie hört auf, Religion zu sein. Ihre Sätze zu „beweisen" ist nicht unsere Sache. Was die Apologetik will und soll, ist zweierlei, nämlich erstens (mehr negativ) zu prüfen, ob die christliche Weltanschauung durch das wissenschaftlich sichere Weltbild irgendwie angetastet wird; und wenn sie zu dem Ergebnis kommt, daß das nicht der Fall ist, so hat sie die überlieferte christliche Weltanschauung gegen die auf Grund des wissenschaftlichen Weltbildes erhobenen Einwände „verteidigt"; soweit sie etwa zu entgegengesetztem Ergebnis gelangen sollte, würde sie das zeitgeschichtlich Bedingte in der überlieferten christlichen Weltanschauung herausstellen müssen. Wenn wir sodann zweitens (mehr positiv) ihre Leistung als eine Begründung der „Vernunftgemäßheit" der christlichen Weltanschauung bezeichnen, so bedeutet dies, daß aufgezeigt wird, inwiefern unsere vernünftige Überlegung der Dinge und Vorgänge in der Welt zu Schlüssen von höchster Wahrscheinlichkeit geführt wird, die nur auf der Grundlage der christlichen Weltanschauung und in deren System ihre Realität gewährleistet finden und dadurch zu dem Urteil von der Überlegenheit eben dieser Weltanschauung auffordern.

Diese Aufgabe wird freilich, sehe ich recht, in der Regel dort nicht streng inne gehalten, wo man die

Apologetik der Dogmatik folgen läßt, wie das in Anlehnung an Frühere (Steudel, Delitzsch, Düsterdieck) neuerdings Runze[1]) und Lemme[2]) befürwortet haben. Lemme hat in seinem instruktiven Artikel durchaus zutreffend die Apologetik als systematische Disziplin anerkannt, meint aber, die Dogmatik müsse ihr voraufgehen. Denn, so sagt er, wie kann man begründen und verteidigen, was in seinem Wesen noch nicht dargelegt ist? Darauf erwidere ich, daß es wohl Aufgabe der praktischen Apologie sein mag, die einzelnen Sätze des christlichen Glaubens zu verteidigen, nicht aber die Aufgabe der Apologetik, da diese alsdann unausweichbar in die rationale Theologie einmünden würde (S. 147). Die Apologetik kann ihre doppelte Arbeit der Prüfung nur auf die Prinzipien der christlichen Weltanschauung beziehen, um dieselben vor allem gegen Materialismus, Naturalismus, Antiteleologie, Deismus sicher zu stellen. Ergibt sich die Unanfechtbarkeit der christlichen Weltanschauungsprinzipien, dann ist der Dogmatik hinlänglich vorgearbeitet, auf daß sie in strikter Befolgung und Anwendung jener ihre Sätze entwickle, deren Richtigkeit alsdann mit der Folgerichtigkeit des dogmatischen Gedankenganges in Zusammenhang steht.

In zweifacher Hinsicht wird das apologetische Interesse sonderlich in Anspruch genommen. Die Naturwissenschaft (mit oder ohne Naturalismus) und die allgemeine Religionswissenschaft (mit oder ohne Evolutionismus) sind mit umfassender Einzelforschung so sehr in den Vordergrund getreten und haben so

[1]) Katechismus der Dogmatik (Webers illustrierte Katechismen Nr. 166), Leipzig 1898, S. 9.

[2]) Artikel „Apologetik, Apologie" in Real-Enzyklopädie f. prot. Theol. u. Kirche, 3. Aufl., Bd. I, S. 679ff.

viel übersichtliches Material zutage gefördert, daß ihre Vertreter oder Anhänger den Mut gefaßt haben, von diesen Spezialgebieten aus an die Formulierung der Weltanschauung zu gehen und die in diesem Interesse verstandenen und gedeuteten Forschungsergebnisse zu popularisieren. Die Theologie hat zu diesen Wissenschaften und ihren Resultaten verschiedene Stellung genommen. Die Stellung, welche einzunehmen für sie geboten ist, wollen wir in den beiden folgenden Abschnitten in kurzen Strichen angeben.

---

3. Theologie und Naturwissenschaft.

Als ich die zurückhaltende Art Th. Kaftans gegenüber der modernen Naturwissenschaft charakterisierte, habe ich bereits meine andersartige Haltung gekennzeichnet und die seine als ungenügend abgelehnt. Aus demselben Grunde, aus dem ich eine lichtfreundliche Theologie fordere, die sich nicht in Klausur begibt, die die Religion und den lieben Gott nicht absperrt, sondern mit lebendigem Glauben das Walten des göttlichen Geistes allenthalben konstatiert und die dem freien Vorgehen aller wissenschaftlichen Arbeit aufnahmebereit zuschaut, müssen wir auch im besonderen eine willige und freundliche Haltung der Theologie zu den von der Naturwissenschaft ihr gestellten Fragen verlangen, gleichviel aus welchen Motiven sie entstehen. Nicht als sollte Theologie sich anmaßen, in die Ergebnisse der exakten Forschung hineinzureden oder unter ihnen nach eigenem, einer traditionellen Theologie immanenten Prinzipien zu wählen und das, was mit der hergebrachten Dogmatik nicht stimmt, zu verwerfen. Dazu hat sie kein Recht, und wenn das Sehrohr richtig auf die

Probleme eingestellt wird und die Probleme selbst richtig fixiert werden, so kann sie auch gar keine Aufforderung dazu empfinden. Aber dazu liegen allerdings für sie ganz bestimmte Anlässe vor, sich mit den Problemen der Naturwissenschaft selbst vertraut zu machen und einen Überblick über den Stand und Fortgang dieser Wissenschaft sich zu verschaffen. Daß das Thema: Religion oder Theologie und Naturwissenschaft immer neu zu Verhandlungen gewählt wird, zeigt ja, daß solche Anlässe bestehen.

Nur ein wirklicher Einblick in die naturwissenschaftliche Arbeit selbst kann die Theologie in den Stand setzen, den mit naturkundlichen Thesen begründeten Einwänden gegen das Christentum gerecht zu werden wie auch für diese Fälle sich selbst in die richtige Verfassung zu bringen. Sind naturwissenschaftliche Gefahren für das Christentum vorhanden oder nicht? Sind die Ergebnisse des religiösen Erkennens auf Grund exakter Naturforschung zu modifizieren? Oder wie sonst sind die Thesen der letzteren, die dem religiösen Erkennen zu widerstreben scheinen, zu beurteilen? Das sind Fragen, die nicht obenhin mit vornehmer Gebärde von Theologie erledigt werden können, die vielmehr nur auf Grund von intensiver Beschäftigung mit dem jeweiligen Stande der Naturwissenschaft und auf Grund der Kenntnis des Bereichs und der Grenze der exakten Forschung ihre Beantwortung finden können.

Naturwissenschaft erforscht die Stoffe und Kräfte der Natur in allen ihren Erscheinungsformen. Sie dringt dabei in die unermeßlich ausgedehnte Welt der großen Himmelskörper und die großen Naturbildungen auf der Erde ebenso ein wie in die Welt des Allerkleinsten, bei dessen Messung und Abschätzung die uns Menschen zugebilligten Größenvorstellungen sich nicht

minder unzulänglich erweisen als bei der Beobachtung der Ausdehnungen in die kolossalen Dimensionen.

Obwohl Naturforschung der Überzeugung leben darf, daß sie in irgend welchem Maße alles durchdringt, was äußerlich wahrnehmbar ist, so umfaßt sie doch keineswegs das gesamte Dasein, sondern nur die eine Hälfte. Nach Abzug alles Sichtbaren — sei es mit unbewaffnetem Auge oder mit Teleskop oder mit Mikroskop erschaubar — bleibt in der wirklichen Welt ein bedeutsamer Rest, dessen Gestaltungsformen nicht minder weitläufig und different, dessen Wirkungen nicht minder erheblich scheinen als diejenigen der sinnlich wahrnehmbaren Naturgebilde und Naturkräfte. Das ist das Gebiet des Geistes, des geistigen Geschehens und Strebens, der mit Sinnen nicht erfaßbaren Triebkräfte des Werdens und Vergehens selbst; es sind die Faktoren, die, unanalysierbar, Leben und Geschichte bedingen und treiben, und wer weiß, wie weit sie über Menschengeschichte hinaus wirksam sind!

So findet Naturforschung ihre Grenzen ebenda, wo die Welt der äußeren Erscheinungen die ihren hat. Diese Grenzen treten nicht immer reinlich gezogen in unsern Gesichtskreis, ja, vielleicht ist das nirgend der Fall. Daher die Schwierigkeit bei dem an sich berechtigten Verlangen, die Forschungen über Natur und Geist und deren Gebiete von einander zu scheiden. Vielmehr ist es ein Problem der Wissenschaft — und ob nicht ihr schwerstes? — die Grenzen zwischen den beiden Reichen von Natur und Geist zu ermitteln. Allem Anscheine nach ist die Arbeit daran aussichtslos, denn beide sind mit einander aufs innigste verwachsen und verwoben, und es heißt hier: wenn an einem Punkte der Schnitt ausgeführt ist, so ist die Existenz des geistigen Faktors ebendort vorbei. Keine Sezier-

arbeit kann hier helfen; im Moment der Trennung nehmen wir die geistige Potenz nicht mehr wahr, und die materielle ist erstarrt. Aber der Versuch gesonderter Betrachtung bleibt gleichwohl eine wissenschaftliche Aufgabe.

Dieselbe Welt der Natur, die von der Naturwissenschaft zu erkennen gestrebt wird, gehört, wie wir sahen, auch zu den Objekten des religiösen Erkennens. Aber die im letzteren vollzogene Welterkenntnis ist nicht auf die Empirie begründet, sie ist von dem im religiösen Erkennen dominierenden Gottesbewußtsein bestimmt. Also sind die Beziehungen, welche Naturforschung und Religion auf die Naturwelt haben, von Grund aus verschieden und, auf das Formale der erkenntnismäßigen Stellung zur Natur angesehen, zeigen beide so verschiedene Wege, die sie gehen, daß diese beiden Betrachtungsweisen sich augenscheinlich gar keine Konkurrenz machen können. An der empirischen Untersuchung der Natur hat das religiöse Erkennen als solches ein direktes Interesse nicht. Es schaut dieser andersartigen Betrachtung der Natur in Ruhe zu. In dem Moment, da der religiöse Mensch zur Naturforschung schreitet, betätigt er nicht das religiöse, sondern das empirische Erkennen. Beide können als Fremdlinge neben einander hergehen.

Auf diesem rein äußerlichen Verhältnis der beiden Erkenntnisweisen zueinander beruht die Ansicht derer, welche der Religion und der Theologie am besten damit zu dienen meinen, daß sie eine Scheidewand zwischen den beiderseitigen Interessen errichten und die Verschiedenheit der beiderseitigen Anliegen als das letzte Wort zu dieser Frage ausgeben.

Haben wir aber in der voraufgegangenen Erörterung mit Recht einen fundamentalen Unterschied

zwischen religiösem und theologischem Erkennen feststellen müssen, so wird derselbe auch hier zur Anwendung kommen müssen. Mag das religiöse Erkennen rein an sich von jeder Bezugnahme auf naturkundliche Betrachtung frei bleiben, so stellt sich der Sachverhalt sofort anders, wenn die theologische Anschauung von der Naturwelt und ihren Teilen ausgeübt werden soll. Denn theologisches Erkennen steht mit dem naturwissenschaftlichen auf einer Linie, beide sind wissenschaftliche Erkenntnisweisen. Ja wir dürfen den Begriff des theologischen Erkennens unbedenklich für unsere jetzige Betrachtung erweitern und unter ihm das allgemein von allen nachdenkenden Christen geübte Reflektieren auf die Realität der Glaubensobjekte verstehen, das ohne wissenschaftliche Methode und Hilfsmittel vonstatten geht: auch von diesem uneigentlich so zu nennenden „theologischen" Erkennen gilt, daß es als theoretische Funktion mit dem naturwissenschaftlichen auf einer Linie steht. Auch für diese Art theoretischer Besinnung soll gelten, was im Folgenden ausgeführt wird, nur daß wir die ausdrückliche Beziehung bloß auf das eigentliche theologische Erkennen vornehmen.

Von der wissenschaftlichen Behandlung des christlichen Glaubens aber, der (speziell systematischen) Theologie ist zu verlangen, daß sie sich, wenn sie ihren Gegenstand gegen Mechanismus und Materialismus begründen will, nicht auf die billige Behauptung zurückzieht, daß der christliche Glaube eben eine jenen Theorien entgegengesetzte Auffassung der Wirklichkeit mit sich führe. Theologie kann sich nicht damit begnügen, aus der Beschaffenheit ihres Gegenstandes heraus — oder, was im wesentlichen auf dasselbe hinauskommt, von den Aussagen des religiösen Erkennens

aus — über die Weltanschauungen abzuurteilen, die von allen denen vertreten werden, die nicht im christlichen Glauben gegründet sind. Das hieße schließlich, den schwierigen Problemen gegenüber das wohlfeile Wort ausspielen, daß die christliche Religion „Sache des Herzens“ sei. Das ist sie, aber, wenn doch keine Theologie leugnet, daß unsre Religion alle Seiten des menschlichen Geistes durchdringen soll, so darf der Intellekt nicht einfach ausgeschaltet werden; auch er muß von der Wahrheit des Evangeliums auf seinem eignen Gebiete überwunden werden. Und dann genügt es in der theologischen Arbeit nicht auseinanderzusetzen, welche Anschauungen der christliche Glaube über das Weltbild in sich schließt, sondern es handelt sich um deren wissenschaftliche Begründung.

Doch man wendet mir ein, es sei ausgeschlossen, daß das Evangelium mit den Einzelheiten des naturkundlich gesicherten Weltbildes in Konflikt gerate. Das Evangelium nötige schlichterdings in keinem Punkte dem Menschen eine bestimmte Auffassung über Naturobjekte auf; es bringe nur Heilswahrheiten, nicht Naturwahrheiten. Infolgedessen sei für die Theologie eine Auseinandersetzung mit der Naturwissenschaft, ein Eingehen auf deren Probleme und Thesen nicht geboten. Allein so richtig das erstere ist, daß das Evangelium keine Naturlehre gibt, so unzutreffend ist doch auf der anderen Seite dies letztere. Schon S. 122 ff. habe ich darauf hingewiesen, daß die Wunderfrage nicht ohne Rücksicht auf einen naturwissenschaftlich gesicherten Standpunkt entschieden werden kann — man mag sich noch so sehr winden, um dem rein „religiösen“ Charakter des Wunderglaubens den Nachdruck zu verleihen. Theologie muß darüber Klarheit haben, daß Naturgesetze objektive Tatsachen sind, und

daß sie nur auf dem Boden dieses Naturverständnisses zu einer wissenschaftlich ausreichenden Beantwortung der Wunderfrage gelangen kann.

Aber wir können zunächst aufs Allgemeinere sehen. Der christliche Glaube enthält die Überzeugung, daß alle Teile der gesamten Naturwelt von Gott in geschöpflicher und fürsorglicher Abhängigkeit stehen, und die Theologie will die Wahrheit dieses Satzes auf einen wissenschaftlich annehmbaren Ausdruck bringen, ohne doch nur eine ganz allgemein gehaltene Formel zu bieten. Mit der wissenschaftlichen Genauigkeit und mit dem aufrichtigen Streben der Theologie, der christlichen Anschauung von der geschöpflichen Abhängigkeit eine klare, greifbare, dem wissenschaftlichen Weltbilde entsprechende Gestalt zu geben, reimt sich nur ein Bemühen um deutliche Darstellung vom Weltbilde des Glaubens. Und zunächst ist es heute schon eine historische Wahrheit, daß Naturwissenschaft uns in der Theologie dazu verholfen hat, einem alten Schöpfungsbegriff für immer den Abschied zu geben, und dies dürfen wir ihr nicht vergessen. Man soll aber nicht meinen, daß hiermit alles für die klare Anschauung Notwendige geschehen sei, und daß alle Mißhelligkeiten aus der Welt geschafft würden durch den Hinweis darauf, daß die Bibel kein naturwissenschaftliches Lehrbuch sei. Dieser Hinweis, so berechtigt er ist, und so selbstverständlich seine Wahrheit für uns heute geworden ist, reicht nicht aus, um alle Aussagen der positiven Theologie im Einklang mit dem wissenschaftlich begründeten Weltbilde erscheinen zu lassen oder um den christlichen Glauben unerschütterlich zu behaupten. Denn allerdings sind diejenigen Glaubensaussagen zahlreich, die irgendwie in eine wissenschaftliche Relation zur Naturwissenschaft hineinführen. Unsere

Glaubensanschauungen über den Tod Jesu und über seine Geburt, der Glaube an die Auferstehung Jesu, kurz die Offenbarungstatsachen sind es, welche ihre Beziehung auf naturwissenschaftliche Erkenntnis nie ganz verleugnen können. Und so entsteht die Frage: bleibt das religiöse Erkennen, soweit es sich auf Begebenheiten innerhalb der natürlichen Weltsphäre mitbezieht oder an sie anknüpft, dasselbe heute wie einst, dasselbe beim neuen Weltbild wie beim alten? Und in der Theologie selbst ist ja die Spezialfrage nicht nur aufgeworfen, sondern vielfach im Vertrauen auf die Zuverlässigkeit des wissenschaftlichen Grundes direkt bejaht worden, ob der Christ infolge der Einsicht in den Zusammenhang des Weltlaufs genötigt ist, von Gebetserhörungen nur im Sinn der in ihm selbst durch ihn selbst gewirkten psychologischen Änderungen der Stimmung zu sprechen.

Also an Punkten des Konflikts und der möglichen Beeinflussung fehlt es in der Theologie wahrlich nicht. Nur sind die meisten dieser Punkte durch eine Auseinandersetzung mit dem Prinzip der naturalistischen und mechanistischen Weltauffassung zu erledigen, ohne daß ein Eindringen in die Einzelforschung der Naturwissenschaft erforderlich zu sein scheint. Wenn man Theologie vor der Vermengung mit der Detailarbeit der Naturforschung behüten will, so kann man vielleicht darauf verweisen, daß ja doch der letzteren, sofern sie dem christlichen Glauben widerstrebt, eine nicht exakt gewonnene, sondern zuvor, durch allgemeine Weltbetrachtung erreichte, naturalistische Weltanschauung zum Grunde liegt. Diese könne und müsse, ihrer eigenen Entstehungsweise entsprechend, ohne Berücksichtigung der exakten Forschung beseitigt werden.

Wiewohl die Motive dieser reservierten Haltung verständlich sind, so ruht sie selbst doch auf einer nicht vollgenügenden Erfassung der wissenschaftlichen Lage. In Wirklichkeit steht es so, daß auch die erwähnten prinzipiellen Grundprobleme bei konsequenter Anwendung jener Reserve nicht zu erledigen sind. Um z. B. den Mechanismus oder die antiteleologische Auffassung des Geschehens nicht nur als dem christlichen Glauben zuwiderlaufend hinzustellen, sondern auch als wissenschaftlich unberechtigt darzutun, ist beim heutigen Stande des wissenschaftlichen Betriebes unumgänglich, auf die Begründung, welche der Mechanismus seitens der Naturwissenschaft erfährt, einzugehen. Die für ihn angeführten Gründe mögen nun zwar einer dogmatischen Voreingenommenheit, einer im voraus fertigen Weltanschauung ihr Dasein verdanken; gleichwohl werden sie und wird diese zuvor fertige Weltanschauung mit exakten Argumenten belegt, und die Art, wie solche gefunden, vorgetragen, gesammelt und zum Beweisstück verdichtet werden, muß selbst in die den Mechanismus widerlegende Untersuchung einbezogen werden, wenn diese überhaupt einen wissenschaftlichen Wert besitzen soll. Dann aber ist auch unerläßlich, zur Fundstätte selbst und in die Kleinarbeit der exakten Forschung mit hinabzusteigen. Nur da kann letztlich der Fehler entdeckt werden. Wie sehr dies Verfahren beispielsweise bei der Frage der Teleologie notwendig ist und wie eine Nachprüfung der in der Einzelforschung verwandten Prinzipien die innerhalb der Naturforscherwelt selbst vorhandenen Differenzen uns erkennen läßt, das habe ich an einem anderen Orte behandelt.[1]) Ich

[1]) In meinem Aufsatz „Empirische Teleologie. Die jüngste Wendung in der Biologie" in der „Neuen kirchlichen Zeitschrift" 1907, Heft 1 und 2.

habe dort vor allem im Anschluß an Paulys Versuch einer psychophysischen Teleologie und unter Berücksichtigung des Gegensatzes von mechanistisch und vitalistisch denkenden Forschern gezeigt, wie innig mit der auf der einen Seite vorwiegend morphologischen, auf der anderen Seite funktionären Betrachtung der Organismen die mechanistische resp. teleologische Denkrichtung der Forscher zusammenhängt.

Es sind aber unter den naturwissenschaftlichen Anschauungen nicht nur die Prinzipien, welche die Theologie und selbst den christlichen Glauben zu einer klaren Stellungnahme veranlassen. Auch Einzelergebnisse erregen das lebhafte Interesse in berechtigter Weise. Die Art der geschöpflichen Abhängigkeit der Naturwesen von Gottes Ursächlichkeit, und die Frage, ob letztere direkt oder indirekt vorzustellen sei, gewinnt vor allem dadurch einen besonderen religiösen Wert, daß die ursächliche Bestimmtheit des Menschen, des religiösen Individuums selbst dabei mit in Frage steht. Man hat freilich diese Frage mit dem Hinweis darauf erledigen zu können gemeint, daß es dem religiösen Erkennen nur darauf ankomme, die gegenwärtige, in der Lebensführung sich bekundende Abhängigkeit von Gott mittels religiösen Erkennens einzusehen, während sowohl die Zurückführung des Anfangs des persönlich-individuellen Daseins wie auch des Daseins des Menschengeschlechts auf Gott, weil unserer unmittelbaren Empirie entzogen, in der Schwebe bleiben dürfe. Und wir dürfen sagen, daß auch Luther für die unmittelbare Glaubenserkenntnis wenigstens die allgemein geschöpfliche Abhängigkeit der Kreatur von Gott keiner näheren Bestimmung für nötig erachtet hat. Er hat den Glaubensinhalt, der in dem Bekenntnisse zu Gott dem „Schöpfer Himmels und der Erden“ liegt,

mit dem Glaubenssatz wiedergegeben, „daß mich Gott geschaffen hat samt allen Kreaturen", und er hat weiterhin in seiner Erklärung des ersten Artikels die lediglich aufs Individuum bezogene persönliche Lebenserfahrung vorangestellt und sie allein einer Paraphrase gewürdigt.

Und doch greift gerade die Frage nach der „Abstammung des Menschen" tiefer in die lebendigen Interessen der Religion und in die Ausführungen der Theologie ein. Es handelt sich nicht darum, ob die alte biblische Erzählung einen Kern von Wahrheit birgt. Diese Frage ist für die moderne Theologie zurückgetreten. Aber darum handelt sichs allerdings, ob die in der Bibel dem Menschen zugewiesene, im religiösen Erkennen ihm aufleuchtende Stellung im Weltall und Naturreich wirklich ist oder nicht; und wenn ja, dann ist weiter zu fragen, worauf sich die Realität dieser Ausnahmestellung gründet. Nach alter Lehre gründet die „Gottebenbildlichkeit" des Menschen in der besonderen Schöpfungstat, der er sein geistleibliches Dasein verdankt. Moderne Naturwissenschaft behauptet aber, die Historizität dieses Schöpfungsaktes durch exakte Forschung widerlegt zu haben. Es ist eine Frage von Sein oder Nichtsein des alten Dogmas, ob Naturwissenschaft hier Recht behält. Man kann ihrer These nicht damit entgehen, daß man auch hier den Rückzug auf das religiöse Erkennen unternimmt, das eben die Dinge unter andrem Gesichtspunkt ansehe. Naturwissenschaft behauptet direkt, daß dieser Gesichtspunkt ein irrtümlicher ist, und läßt ihn nicht neben ihrer Betrachtungsweise bestehen, auch dann nicht, wenn sie der Religion durchaus freundlich ist. Auf jeden Fall wird Theologie durch diese wissenschaftliche Auffassung berührt. Mag sie sich, aus was

für Gründen immer, gegen die absolute Deszendenz sträuben, so nimmt sie eine falsche Stellung ein, wenn sie sich verhehlt, daß diese Theorie doch dereinst strikt bewiesen werden könnte — denn dann — — Nun sie wird eben gut tun, sich im vornhinein so zu stellen, daß durch den eventuellen Beweis der Gültigkeit der absoluten Deszendenz ihre Kreise nicht nachträglich gestört werden. Sie wird sich ernsthaft die Frage vorlegen, ob sie sich in diesem Sinne einrichten kann.

In der Hauptsache sind wir also, wenn wir nach dem Verhältnis von Theologie und Naturwissenschaft fragen, auf die moderne Biologie hingewiesen. Andere Zweige dürfen nicht übersehen werden; so vor allem die Chemie nicht. Denn die wichtigsten Probleme, die für die Arbeit an der Weltanschauung vorhanden sind, laufen in dem Problem des Lebens zusammen. Dasselbe kann ohne die Chemie der wissenschaftlichen Lösung nicht entgegengeführt werden, aber die Entscheidung wird freilich auf dem weiten Gefilde der Biologie fallen. Auf ihm allein wird das Leben beobachtet, auf ihm hat sich zu bewähren, was Chemie zur Kenntnis von Lebensfaktoren beibringt. — Ich will deshalb die Punkte zeigen, über welche auch Theologie eine klare Anschauung besitzen muß, da trotz aller Behauptung, daß Theologie durch keine These der Biologie ernstlich in Unruhe gezogen werde, doch immer die Tatsache bestehen bleibt, daß Unkenntnis in diesen Fragen und Unklarheit über sie ein unruhiges theologisches Gewissen zurückläßt.

Der Evolutionsgedanke brach Ende des 18. Jahrhunderts durch. Zuerst philosophisch und ästhetisch als Moment der einheitlichen Weltauffassung vertreten

von Herder, Goethe, Kant und zahlreichen Zeitgenossen[1]), wurde ihm wohl die erste ausführliche exakte Begründung durch die 1794 erschienene Zoonomia von Erasmus Darwin zuteil. Fast gleichzeitig (1795) begann in Frankreich der von botanischen Untersuchungen aus- und hernach zu zoologischen übergehende Geoffroy St.-Hilaire seine evolutionistischen Anschauungen auszuarbeiten. In Deutschland verfocht Treviranus in seiner „Biologie" (1802) den Entwicklungsgedanken, und 1809 erschien die erst jetzt immer mehr zu Ansehen gelangende Philosophie zoologique Lamarcks. Hatten die ersten sich vorwiegend auf morphologische Befunde gestützt, so war es Lamarck, der von den äußeren Erscheinungen den Blick hinüberlenkte auf das Sinn- und Zweckvolle im Gang der organischen Entwicklung. Er erschaute in aller Entwicklung die Verwirklichung einer zweckmäßigen Idee, da er sich von der Beobachtung leiten ließ, daß infolge direkter Anpassung der Organismen an veränderte Lebensbedingungen die in Betracht kommenden Organe zweckentsprechend variieren. Zugleich aber bedeutet Lamarcks Anschauung eine besondere Stufe der Entwicklungstheorie dadurch, daß er solche Variationen zugab „bei jedem Tier, welches das Ziel seiner Entwicklung noch nicht überschritten hat", womit er die Überspringung des Typencharakters und die Verwischung der Artgrenzen durch die Evolution in Abrede stellte — eine Auffassung, die neuerdings seit dem Abflauen des eigentlichen Darwinismus wieder eifrige Vertreter gefunden hat.

Nachdem in den drei folgenden Dezennien die Embryologie und überhaupt die Kenntnis von der Onto-

[1]) Vgl. z. B. Kant, Kritik der Urteilskraft, § 80—82.

genie, von der Entwicklung der einzelnen Lebewesen aus ihren Anfangsstadien aufs eifrigste gefördert war (sonderlich durch Pander und K. E. von Baer), trat Charles Darwin, der Enkel des zuvor Genannten, mit seiner zuversichtlich ausgeführten Selektionstheorie auf, mittels welcher er zur Behauptung einer die gesamte Lebewelt unter sich verbindenden Deszendenz fortschritt. Im Anschluß an ihn systematisierte der Dogmatiker des Darwinismus, Ernst Haeckel, die Ergebnisse der Darwinschen Auffassung der Entwicklung, schrieb in seiner „Generellen Morphologie der Organismen" (1866) die Phylogenie oder Stammesgeschichte der lebenden Wesen und stellte kurzerhand den für die Zukunft gelten sollenden „Stammbaum" des ganzen organischen Reiches auf, den er, da die fachwissenschaftlichen Kreise sich durchweg skeptisch gegen diese Dogmatik verhielten, 1868 in Gestalt seiner populären „Natürlichen Schöpfungsgeschichte" ins große Volk hineinwarf und in seiner „Systematischen Phylogenie" (1894—1896) näher nach seinen Prinzipien zu begründen suchte.

Was an dieser Darwin-Haeckelschen Deszendenzlehre das Interesse der Theologie rege hält, das ist einmal das mechanistische Prinzip, zu dessen Prüfung, wie gesagt, eine Prüfung der Schlüsse in der Einzelforschung notwendig ist; zum andern aber ist es die Geltung des Deszendenzgedankens selbst und der genauere Sinn desselben.

Es sind nun in letzterer Hinsicht zwei oder drei Fragen, an deren Beantwortung die Theologie ein sonderliches Interesse hat. Nämlich zunächst liegt ihr daran, Klarheit darüber zu haben, ob der Deszendenzgedanke Wahrheit ist, und sodann — wenn seine Wahrheit sich bestätigen sollte — wie weit die Deszendenz reicht, ob sie eine absolute, das ganze Organismenreich

umspannende ist oder eine relative, an bestimmte Grenzen innerhalb dieses Reiches gebundene. Für die wissenschaftliche Auffassung des Schöpfungsgedankens sind diese beiden Punkte von nicht geringer Bedeutung, und namentlich, was schon angedeutet wurde, für die Stellung des religiösen Subjekts, des Menschen, zur Naturwelt und zu Gott. Der dritte Punkt betrifft die Einsicht in die Triebkräfte der Entwicklung resp. der Deszendenz, hier handelt sichs sowohl um die exakte Beobachtung von Entwicklungsprozessen als auch besonders um die Beurteilung und Deutung der die Entwicklung bedingenden Faktoren. Diese Betrachtung kann ganz selbständig neben dem ersten Punkte stehen. Beim ersten resp. bei den beiden ersten soll das Weltbild ermittelt werden, und das geschieht oder soll doch geschehen auf rein exaktem Wege, beim letzten soll die naturwissenschaftliche Weltanschauung festgestellt werden, zu welcher die Tatsachen treiben. Jedoch mit der bloßen Exaktheit ist es auch bei der Feststellung der Wahrheit oder des Geltungsbereiches der Deszendenz nicht getan. Nur wer die Tatsachen richtig zu deuten versteht, kann die richtige Theorie aus ihnen lesen, er muß mit Hilfe von metaphysisch geschultem Denken seine Schlüsse ziehen.

Das neue Weltbild ist nicht fertig, denn das Bild der organischen Welt ruht auf einer Hypothese, nämlich der Deszendenztheorie. Dennoch kann keine Wissenschaft, die über die empirische Welt etwas aussagt, an dem bis jetzt fertigen Entwurf des neuen Weltbildes vorübergehen. Denn jene Hypothese ist nicht eine windige; sie ist eine sehr gut begründete, und mit einer solchen muß man rechnen, und moderne Theologie darf sich gegen sie nicht verschließen.

Das neue Weltbild steht aber dem alttheologischen,

weil dem alttestamentlichen und überhaupt biblischen, entgegen. Es nützt wenig, darauf zu verweisen, daß auch der mosaische Schöpfungsbericht eine allmähliche Entstehung des Weltganzen annimmt und die meisten Lebewesen nicht direkt von Gott geformt sein, sondern aus dem zuvor erschaffenen Stoff auf Gottes Wort hin hervorgehen läßt. Wir werden gestehen, daß in diesem Bericht nicht eine bloß naive, sondern eine fortgeschrittene und reflektierte Anschauung vom Werden enthalten ist, auch eine solche Anschauung, die zum Prinzip der Entwicklung nicht geradezu fremd sich verhält, vielmehr auf es hindeutet. Aber der Gegensatz gegen das neue Weltbild ist gleichwohl ein fundamentaler; und Theologie kann kein Interesse daran haben, das alttestamentliche Weltbild um deswillen zu halten, weil es „in der Bibel steht". Unsere christliche Glaubensanschauung ist eine zu hohe und in Jesus gebundene, von dem was Christum nicht treibt freie, als daß sie sich beugen könnte unter Anschauungen, die der wissenschaftlicherseits klar begründeten Welterkenntnis entgegenstehen. Die Wissenschaft vom christlichen Glauben findet in ihrer Schatzkammer keinen Artikel des Inhalts, daß Gott von jeder je wirklich gewordenen Art von Pflanzen und Tieren an den betreffenden Schöpfungstagen je ein Paar fix und fertig auf die Erde gesetzt habe. Wollte jemand ernsthaft darauf sich versteifen, so würde er sich auch die Zumutung von uns gefallen lassen müssen, daß er zur folgerechten Fortbildung des altorthodoxen Systems mit der Lehre beitragen möge, daß in Noah der status originalis noch einmal wiedergekehrt sei. Denn nach alttheologischer Manier würde dies daraus zu entnehmen sein, daß Noahs Wissen über ein vollständiges zoologisches Lexikon verfügte.

Eine moderne Theologie hat sich mit der Tatsache vertraut zu machen, daß in der Naturwissenschaft die Deszendenztheorie gilt. Ihr Wirklichkeitssinn wird aber das Verlangen hegen, sich über den Stand dieser Theorie und über deren Begründung zu orientieren, um nicht auf Treu und Glauben dieselbe anzunehmen und nicht in reiner Willkür sich für die eine oder andere Gestalt dieser Theorie zu entscheiden. Immer wird bei Theologie das Interesse vorhanden sein, das deszendenztheoretische Ergebnis der Forschung auch sub specie aeternitatis zu prüfen und zu sehen, ob die christliche Religion durch es nicht angetastet wird, d. h. (auf daß ja kein Irrtum entstehe): Theologie ist vor die Frage gestellt, ob sie ihrerseits die Deszendenztheorie, die sich vor dem Forum der Wissenschaft als eine bestbegründete Hypothese ausgewiesen hat, im Einklang mit dem christlichen Glauben findet. Eine ganz andere Frage wäre die, ob durch die Geltung dieser Theorie irgend ein altes Dogma verloren gehe. Die Bejahung dieser letzteren Frage würde die erstere noch keineswegs verneinen, da ja der christliche Glaube nicht in der Summe der traditionellen Dogmen besteht. Vielleicht kann man auch sagen, auf die Prüfung der Deszendenztheorie im Lichte des christlichen Glaubens habe die Theologie ein Anrecht, denn auch sie ist in der Lage, von der christlichen Weltanschauung aus die Verarbeitung und Beurteilung der exakten Forschungsergebnisse unter Umständen auf Gesichtspunkte aufmerksam zu machen, die den Forschern selbst bei ihrer Spezialarbeit entgehen könnten. Man muß sich nur klar machen, daß der Abschluß des Weltbildes mit Hilfe einer immer noch Hypothese bleibenden Anschauung nicht mehr bloße und reine exakte Forschung ist, um zu sehen, daß es bei solcher Prüfung seitens

der Theologie mit nichten um irgend welche Einmengung in die exakte Forschung selbst sich handelt. Worauf Theologie zu achten hat, das will ich mit wenigen Strichen hervorheben.

Mag Theologie im einen oder anderen Sinne zu einer Verständigung über die Deszendenztheorie schreiten, so muß sie sich vor allem über die verschiedenen Formen derselben Klarheit verschaffen. Sie muß wissen, was unter Darwinismus und was unter Deszendenztheorie verstanden werden muß. Es ist verwirrend, wenn man vielfach das Wort Darwinismus in einem anderen Sinne nimmt als dem der biologischen Lehre von Ch. Darwin über die Entstehung der Arten in der animalischen Welt. Diese Lehre lautet, daß die Entstehung einer neuen Art möglich ist durch die Veränderlichkeit der Typen und durch die Weichheit der fließenden Grenzen zwischen den Arten, und daß sie wirklich ward und wird durch den Kampf ums Dasein und die in diesem Kampf stattfindende Auslese der zufällig zur Fortexistenz und zum Überleben am passendsten variierenden Individuen. Zu dieser Lehre gehört als unveräußerlicher Bestandteil die Behauptung, daß der Zufall das Werden und Entstehen regiert, daß alles was in dem Entwicklungsprozeß uns zweckmäßig erscheint, in Wahrheit auf dem zufälligen Zusammentreffen zufällig aufgetretener kleinster Variationen beruht, wodurch eine günstige Angepaßtheit an jeweilige Existenzbedingungen hervorgerufen wurde. Daß auf diesem Wege von den primitivsten Anfängen an die hochentwickelten Formen der Tiere sich gebildet haben, diese ganz bestimmte Form der Deszendenzlehre ist der Darwinismus.

Die Deszendenzlehre hat nun aber eine große Reihe anderer Gestaltungen erlebt, die sich zum Teil und in

verschiedener Hinsicht gegen den Darwinismus direkt gegensätzlich verhalten. Sie also ist der weitere Begriff. Über den Darwinismus ist in Fachkreisen das Urteil gefällt, daß er zusammengebrochen ist. In seiner ursprünglichen Form wird er in Deutschland nur von Weismann, Haeckel und Plate noch vertreten, zu denen sich ein paar jüngere enthusiasmierte Schüler Haeckels gesellen, die noch nicht zu Bedeutung gelangt sind. Hingegen hat die Deszendenzlehre in mehreren anderen Formen nicht nur ihre Geltung behauptet, sondern mit allgemeiner Anerkennung sich durchgesetzt.

Von solcher allgemeinen Anerkennung darf man sprechen, auch wenn ein Einzelner, der Zoologe Fleischmann, die Theorie der Abstammung abweist. Er hat nicht nur den Darwinismus in seinem Buche „Die Darwinsche Theorie" (1903) durch kritische Zersetzung aller wichtigen Argumente Darwins aufs schroffste abgeurteilt, sondern er hat auch in seinem früher erschienenen Werk „Die Deszendenztheorie, gemeinverständliche Vorlesungen über den Auf- und Niedergang einer naturwissenschaftlichen Hypothese" (1901) die Abstammungslehre überhaupt für wissenschaftlich unhaltbar erklärt. Aber dieser Forscher steht allein, und er hält diesen Standpunkt fest vermöge eines zum Äußersten getriebenen Agnostizismus. Er ist der Positivist unter den heutigen Naturforschern und verzichtet auf jeden Rückschluß von dem großen Tatsachenmaterial auf die Beurteilung des realen Verhältnisses der Lebeformen unter einander. Solcher Positivismus ist aber auch in der Naturwissenschaft nicht am Platze, da er jede Erkenntnis hemmt. Bei der bloßen Beobachtung und Registrierung können und dürfen wir nicht stehen bleiben. Wer hier nicht nach Grund, Ursprung, Entstehung, Zusammenhang fragt, der kann überhaupt zu

keiner Anschauung über die Naturwelt gelangen. „Physik“ allein tuts freilich nicht; ohne Denkarbeit (mag man sie auch hier „Meta“physik nennen) geht uns das Weltbild in der Erscheinungen Flucht verloren.

Dennoch ist Fleischmanns Art nicht uninteressant, und seine Untersuchungen sind förderlich dadurch, daß er auf einen Punkt achten lehrt, der meist zu gering veranschlagt oder übersehen wird. Wenn man nämlich auf den großen Zug der Entwicklung sieht, so hat man leicht den Eindruck, daß man durch Arten, Familien, Gattungen geführt wird, die alle innerhalb ihrer selbst und mit einander innerlich zusammenhängen, und daß eine stufenweise und allmählich entstandene Verwandtschaft sich darbietet. Da erscheint die absolute Anwendung des Deszendenzsystems auf alles was lebt fast unfraglich. Wendet man sich aber den einzelnen Momenten zu, in denen die faktische Deszendenz ihre Stütze finden soll, dann tritt eine peinliche Unsicherheit ein. Bei der Gesamtbetrachtung eine Wolke von Zeugen, bei der Einzelbetrachtung eine Wolke von unüberwindlichen Schwierigkeiten. Man darf es wohl Fleischmann zum Verdienst anrechnen, daß er auf die Schwierigkeiten den Finger gelegt hat. Der Ruf zur Besinnung ist wertvoll in einem Zeitpunkt, da viele im Begriffe sind zu vergessen, daß wir es in der Deszendenztheorie mit einer Hypothese zu tun haben.

Nichtsdestoweniger müssen wir mit der wissenschaftlichen Tatsache rechnen, daß die Biologie ‚einstimmig‘ die Deszendenz anerkennt, und daß ihre Begründung eine sehr gute ist. Nur ist auch dann, wenn diese Theorie an sich einen wahren Sachverhalt ausspricht, noch nicht ausgemacht, in welchem Maße sie zum Faktor des neuen Weltbildes werden muß. Es müßte zuvor entschieden sein über Sinn und Umfang

der Deszendenz, und gerade hierüber besteht unter den bedeutenden Forschern die größte Differenz.

Daß in irgend einem geringen Grade Deszendenz in der Natur vor sich geht, läßt sich direkt beobachten. Unterarten und Rassen von Pflanzen und Tieren entstehen nicht bloß unter der züchtenden Einwirkung des Menschen, ihre Bildung wird auch in der freien Natur angetroffen. Aber der Entwicklungsprozeß, der zu Bildung von Neuem führt, kann sowohl nach seinen Trieben und Richtungen als auch nach dem Umfangsbereich der Entwicklungsenergie sehr verschieden vorgestellt werden. Schon die Anschauungen von Art, Trieb und Richtung der Entwicklung haben erheblich abweichende Auffassungen bedingt. Geradlinige und stetige Entwicklung bei fließenden Grenzen, sprunghafte Entwicklung, Heterogenesis oder Mutation (Orthogenesis und Halmatogenesis), Entwicklung aus fertigen Formen oder aus Keimen, Erklärung aller analogen Formen durch Abstammung oder Einschränkung solcher Beurteilung, das sind Formen des Evolutionsgedankens, die vielfach mit einander in mannigfacher Kombination vereinigt werden und zeigen, wie wenig Klarheit über die Grundzüge desjenigen Prozesses besteht, mit dem der Deszendenzgedanke begründet wird. Anderseits wird der Umfang der Deszendenz so verschieden angegeben, daß sich zwei gegensätzliche Fassungen des Sinnes der Theorie unterscheiden lassen. Auf der einen Seite wird die Idee der Deszendenz schlichthin auf alles Lebende übertragen und ein einziger Stammbaum der gesamten Lebewelt angenommen — wobei nur darüber noch nicht Einigkeit erzielt ist, ob man die Entwicklung auch über die Anfangsgrenze des Lebens zurückverfolgen, die erste Entstehung von Lebendem aus dem Leblosen unter Annahme des bloßen

Spiels chemischer Vorgänge ableiten darf. Auf der andern Seite glaubt man sich an das von Lamarck aufgerichtete Signal gebunden, das bedeutet: die Artgrenze ist auch die Grenze der Variabilität und jeder möglichen Weiterentwicklung; also Deszendenz innerhalb der Typengruppen.

Die ursprüngliche bei Darwin vorhandene Form der Deszendenztheorie ist durch Haeckel mit Darwinschen Argumenten umfangreich begründet und zu einem mit apodiktischer Sicherheit auftretenden System ausgebildet worden. Zu besonderem äußeren Ansehen erhob sich Haeckel dadurch, daß er eine von Fritz Müller gemachte Beobachtung, aus der Darwin eine „höchst wahrscheinliche“ Vermutung zog, zur Bildung eines „Gesetzes“ verwertete, dem er den gewichtig klingenden Namen des „biogenetischen Grundgesetzes“ gab, des Inhalts: „Nach den Vererbungsgesetzen (!) sind die Formwandlungen, welche der Keim unter unseren Augen in kürzester Frist durchläuft, eine gedrängte und abgekürzte Wiederholung der entsprechenden Formwandlungen, welche die Vorfahren des betreffenden Organismus im Laufe vieler Millionen Jahre durchlaufen haben.“ In der Entwicklung des Individuums (in der Ontogenie) rekapituliert sich die Entwicklung des Stammes; Ontogenie gleich zusammengedrängter Phylogenie. In der embryonalen Entwicklung treten charakteristische Formen aus der Ahnenreihe wieder auf; in der Ontogenie des Menschen die Formen von dem Protisten-, Gasträa-, Wurm-, Fisch-, Lurch-, Reptil-, Schnabeltier-, Beuteltier-, Affen-Stadium. Es ist die grandioseste Fälschung der biologischen Wissenschaft, die Haeckel mit der Promulgierung dieses Gesetzes begangen hat. Was durch die Forschung bewiesen werden soll — daß es

eine Stammesgeschichte gibt, die durch Deszendenz geleitet ist — das ist nun durch dies Gesetz als „Tatsache“ vorweg genommen, ja es bildet die Voraussetzung dieses Gesetzes. Wozu also sucht man noch nach Indizien für Deszendenz? Wir wissen auf Haeckelschem Standpunkt schon mehr als deren Tatsächlichkeit; wir wissen ja schon, wie sie sich in der Ontogenie allenthalben zu erkennen gibt. Das also ist die Verdrehung, welche durch Haeckels Dyslogik zustande kam: aus einer Hypothese ward eine als allgemeingültig hingestellte Voraussetzung aller weiteren Forschung.

Die bedeutenden Forscher unserer Tage, die sich nicht durch das Darwinsche Schema Augen und Hände verbunden haben, sondern selbständig arbeiten, sind dem „biogenetischen Grundgesetz“ nicht beigetreten. Sowohl gegen die Stichhaltigkeit desselben sind zahlreiche Erscheinungen angeführt, als auch gegen die Exaktheit und Logik desselben ist die Kritik vorgegangen.[1]) Und mit diesem Grundgesetz ist der ganze voreilig konstruierte Stammbaum gefallen und alles, was Haeckel dem großen Publikum vorzutragen liebt. Das Urteil Du Bois-Reymonds, daß er, wenn er sich einmal mit Romanlektüre die Zeit vertreiben wolle, zu besseren Romanen als den von Haeckel geschriebenen greife, hat allgemeinen Beifall gefunden. Einer der bedeutendsten Forscher auf dem Gebiet der Zellenkunde und des beginnenden Lebens, Oskar Hertwig, ist auf Grund seiner peinlich exakt betriebenen Studien über die Zellen zur völligen Ablehnung der ganzen Haeckelschen Betrachtungsweise gekommen und wendet sich gegen alles, was

[1]) Vgl. E. Dennert, Bibel und Naturwissenschaft. 5. Aufl. 1906, S. 117 f. 177.

mit dem biogenetischen Grundgesetze zusammenhängt: „Wir müssen den Ausdruck ‚Wiederholung von Formen ausgestorbener Vorfahren‘ fallen lassen und dafür setzen: Wiederholung von Formen, welche für die organische Entwicklung gesetzmäßig sind und vom Einfachen zum Komplizierten fortschreiten. Wir müssen den Schwerpunkt darauf legen, daß in den embryonalen Formen ebenso wie in den ausgebildeten Tierformen allgemeine Gesetze der Entwicklung der organisierten Leibessubstanz zum Ausdruck kommen.“[1]) Das aber bedeutet, daß man die Erscheinungen der Embryologie und Morphologie auch ganz anders auffassen kann als unter dem Gesichtspunkt der Deszendenz. So fehlt es nicht an Forschern, die, wie Du Bois-Reymond und Virchow, sich stark zuwartend gegenüber der Verallgemeinerung des Deszendenzgedankens verhalten; die beiden Genannten haben ihr Bedenken gegen die absolute Deszendenz immer wieder geäußert. Die Bedächtigkeit entsteht aus dem Bewußtsein, daß die Anhaltspunkte für absolute Deszendenz schwach sind und daß die Artgrenzen doch steriler sind als man in der Zeit darwinischer Hochflut annahm. Zoologen gehen auf Lamarck, Botaniker auf Albert Wigand[2]) zurück, welch letzterer auch das experimentell nachweisbare (durch Bastardierungen) Vorhandensein fester Typengrenzen betonte. Paläontologen wie E. Koken[3]) und G. Steinmann[4]) kommen zu stark

[1]) O. Hertwig, Die Zelle und die Gewebe. Grundzüge der allgemein. Anatomie u. Physiologie. II. Band, Die Gewebe (1898), S. 273.

[2]) Der Darwinismus und die Naturforschung Newtons und Cuviers, 1874—77, Band I.

[3]) Paläontologie und Deszendenzlehre (1902), bes. S. 12 und S. 29 Anm.

[4]) Paläontologie und Abstammungslehre am Ende des Jahrhunderts. Naturwissensch. Rundschau 1899 und separat.

retardierenden Überzeugungen, die aller Berücksichtigung wert sind.

Die Absicht dieses Buches würde überschritten werden, wollte ich näher auf die Differenzen, auf die Fülle von Anschauungen und Bedenken eingehen, die in der modernen Naturwissenschaft den Wettbewerb um die Auffindung der evolutionistischen Wahrheit begonnen haben. Dies muß einer gesonderten Behandlung vorbehalten bleiben. Doch schon der hier gegebene Hinweis wird zeigen, in welchen Schwierigkeiten sich die Arbeit am Weltbilde befindet. Sie häufen sich noch, wenn es gilt, die Tragweite der verschiedenen Arten von Mutation und Transmutation und die physischen Motive derselben zu bestimmen. Während Haeckel auf Grund der „amöboiden Bewegungen der Eizelle", die sich in der allerersten Entwicklung jedes höher organisierten Tieres zeigen, die primitiven einzelligen Protozoen, speziell die Amöben, als das erste Glied in der Ahnenreihe aller Wirbeltiere und auch des Menschen ansieht: ist z. B. Otto Hamann[1]) geneigt, die Herleitung der Metazoen aus den Protozoen in Abrede zu stellen und hat einer ganz anderen Auffassung der Deszendenz zugearbeitet. Er betont, daß aus fertigen Exemplaren — und auch die Amöbe sei ein solches — keine Neubildung mehr entstehen kann; Deszendenz bedeutet die Abstammung vollendeterer Typen aus noch unfertigen, wie dem Amphioxus lanceolatus, Peripatus, Phenacodus. Ganz ebenso haben Botaniker wie Kerner von Marilaun den deszendenztheoretischen Satz, daß die rezenten Arten als Abänderungen aus früheren verstanden werden können, in dem Sinn und mit der bestimmten Ein-

[1]) Entwicklungslehre und Darwinismus 1892.

schränkung gemeint, daß von je eine große Zahl von Stämmen nebeneinander stand, innerhalb derer Variationen in der Richtung auf Neubildung wirksam waren, während die Charaktere der Stämme nicht beeinflußt worden sind. — Diese Auffassung wird durch die mehrfachen, in den letzten Jahren bekannt gewordenen, Fälle der sprunghaften Entwicklung und der Heterogenese unterstützt, über die de Vries, von Kölliker, Korschinsky berichteten. So ist in der Tat neben die absolute Deszendenz, die die Herkunft aller Stämme, Familien, Arten aus einer Urform besagt, die polyphyletische Deszendenz gesetzt worden, welche die Vermischung der Stämme, die Durchbrechung der spezifischen Gattungscharaktere vermieden wissen will.

Man mag dieser neueren Richtung zunächst einen Verzicht auf das Zuendedenken nachsagen. Ihr scheint die Möglichkeit genommen, die rezenten Formen aus einfachsten Wesen herzuleiten, somit auch die Möglichkeit, die Entstehung der Typen einigermaßen rational begreiflich zu machen. Sie beruhigt sich bei dem, was die Paläontologie zeigt, daß schon im Cambrium mehrere komplizierte Formen vorhanden sind. Daß sie dadurch gegen die ältere Deszendenzlehre im Nachteil sei, wird man nicht behaupten können, da ja die Rückführung aller Wesen bis auf die Amöbe einstweilen nur eine Fiktion ist. Man wird aber anderseits nicht sagen können, es spräche zugunsten des Selbstbewußtseins der älteren Theorie, wenn ihre Vertreter, wie z. B. V. Häcker[1]), die weit verbreitete neuere nicht erwähnen, geschweige, sich mit ihr auseinander setzen.

Die neuere Theorie arbeitet z. B. mit einer durch-

[1]) In dem ersten der beiden früher erwähnten Vorträge, die unter dem Titel „Naturwissenschaft und Theologie“ (Tübingen 1907) erschienen sind.

weg anderen Grundauffassung vom Entwicklungsprozeß. In dem angeführten Satze von Hertwig kommt sie zum Ausdruck, ein Tad. Garbowski[1]) z. B. vertritt denselben Grundgedanken. Nun wird deutlich, daß die Idee des Darwinismus und überhaupt die Deutung der Evolutionserscheinungen, wie sie alle Anhänger der absoluten Deszendenz vornehmen, in Wirklichkeit gar nicht so allmächtig ist wie man ursprünglich auf Grund der zuversichtlichen Aussagen von jener Seite annahm. Von den Fachmännern wird uns gesagt, daß noch ganz andere Betrachtungsweisen möglich sind, um die analogen Bildungen und Abläufe in Entwicklungsprozessen der verschiedenen Lebewesen zu erklären. Die Analogien ohne weiteres auf Abstammung zurückzuführen, das wird eben von bedeutenden neueren Forschern für voreilige Systematisierung und Schematisierung gehalten. Sie machen darauf aufmerksam, daß Natur überall nach bestimmtem Plan und in einheitlicher Weise arbeitet, und sie greifen mit dieser Einsicht auf eine schon von K. E. von Baer erkannte Wahrheit zurück, die in Vergessenheit geraten war. Die den feinsten und kleinsten Gestaltungen sich zuwendende Einzeluntersuchung des Zellenforschers kommt mit der Systematisierung bei denjenigen Entwicklungstheoretikern zusammen, die zur Annahme mehrfachen Ansatzes der Evolution neigen und viele neben einander stehende, in sich geschlossene Deszendenzsysteme der Beachtung empfehlen.

Wenn sich nun Theologie auf ihre wissenschaftliche Aufgabe besinnt, dem Weltbild der Wissenschaft Rechnung zu tragen, so sieht sie sich freilich in einer schwierigen Lage. Die Deszendenztheorie selbst, genau

[1]) Morphogenetische Studien. Als Beitrag zur Methodologie zoologischer Forschung. 1903. Besonders S. 162 ff.

besehen hypothetischer Art, ist in verschiedenen Formen vertreten. Nach der einen beherrscht die Deszendenz alle Entwicklung von Lebewesen, und auf dem Standpunkt dieser Form darf vor der Pforte, die den Eingang in die Menschheit gewährt, nicht Halt gemacht werden. Nach der andern ist es möglich, der Menschheit ihren besonderen Stammbaum zuzugestehen. Auch hier wird freilich Biologie sich nicht nehmen lassen, für das Auftreten des rezenten Menschen Vorfahren zu postulieren, die noch nicht die heutigen Kultureigenschaften in sich trugen. Ob sie dabei bis auf den Affen zurückgehen will, ist ihre Sache.

Aber da täusche ich mich wohl nicht — einige rufen: das ist ein Ergebnis, dessen wir uns freuen; die neueren Deszendenzideen lassen die Möglichkeit zu, dem Menschen seinen eigenen Ursprung zu sichern; so ist Hoffnung für unser altes, der Bibel entlehntes Dogma vom Ursprung des Menschengeschlechts! — Solcher Ruf wäre ganz verfehlt. Fast das Gegenteil sollte aus meiner Darstellung einleuchten: nach dem gegenwärtigen Stande der Naturwissenschaft hat Theologie nicht das Recht, sich für die letztere Auffassung zu entscheiden und die erstere für unwissenschaftlich zu erklären. Ob Gottes Schöpfungstat den Menschen oder seinen schon menschlichen Vorfahren (der vielleicht auch homo, aber noch nicht homo sapiens war) unmittelbar ins Dasein gesetzt oder mittelbar durch die lange Reihe der tierischen Ahnenstufen hindurch, das hat Theologie nicht zu entscheiden. Naturwissenschaft als ganze lehrt sie hier sich bescheiden, und zugleich trägt Naturwissenschaft aufs neue dazu bei, daß wir das Alte Testament nicht mehr mit den Augen der orthodoxen Inspirationstheorie ansehen — auch diese ist ja eine zu Fall gekommene Hypothese.

Nur insofern mag ein Recht für die Bevorzugung der neueren Form der Deszendenztheorie sich zu empfehlen scheinen, als diese in der Regel nicht mit der mechanistischen Anschauungsweise verquickt ist, sondern mit der vitalistischen; insofern als sich mit der Form der Theorie selbst auch die Anschauung von den evolutionistischen Triebkräften ändert in einer für die religiöse Anschauung allein zulässigen Weise. Und was diese Triebkräfte anlangt, so darf Theologie allerdings froher Hoffnung sein. Immer zahlreicher werden die Zeugnisse wider den schlimmsten Feind der religiösen Erkenntnis, wider die Zufallstheorie des Darwinismus und wider den Mechanismus, der auch nach dem Sinken des Darwinismus sich noch behauptet hat. Zwar sind noch viele Forscher mechanistisch gesonnen und vielleicht die Mehrzahl. Aber eine ansehnliche Reihe huldigt der teleologischen Betrachtungsweise des Vitalismus und zeigt, daß die Naturwissenschaft als solche die Zweckbetrachtung nicht ausschließt und nicht zu meiden braucht, ja auf sie hinführt. Hier kommt sie dem Interesse der Theologie direkt entgegen, und dies Ergebnis der Naturanschauung darf Theologie sich wohl zunutze machen. Sie darf auch der mechanistischen Richtung den Wink geben, daß ihr etwas fehle, etwas, das die Vitalisten, die doch auch ernste Forscher sind, besitzen, und was ihr, der Theologie, lebensnotwendig ist.

Hiermit ist wieder ein besonderes Arbeitsgebiet für Theologie aufgezeigt. An diesem Ort ist nicht verstattet, aufs Einzelne zu sehen. Aber das wird sich die moderne Theologie angesichts solcher Erwägungen sagen, daß sie sich in dieser Hinsicht freimütiger und lichtfreundlicher bewegen muß als es die bisherige getan, die sich geradezu der mechanistischen Richtung

auslieferte oder vor ihr versteckte, die vor der die Teleologie leugnenden Richtung die Segel strich in der Meinung, auf diese Weise ihr wissenschaftliches Ansehen zu wahren. Das war ein arger Mißgriff. Falsch war es schon, so ganz auf die „natürliche Gotteserkenntnis" zu verzichten in der Meinung, damit Kant gerecht zu werden, während dieser Philosoph dem teleologischen Argument für das Dasein Gottes eine besondere Wirkung zusprach. Theologie hat sich in den letzten Dezennien viel ablehnender gegen die allgemeinen wissenschaftlichen Grundlagen ihrer eigenen Behauptungen verhalten als die Naturwissenschaft, unter deren Vertretern nicht wenige Forscher auf Grund exakten Materials mit einer teleologischen Grundlegung der Gottesanschauung aufgetreten sind. Theologie blieb damals, da sie ihr Prinzip der positivistischen Reserve noch selbst nicht voll verstanden hatte, in der Zurückhaltung, um sich erst über ihre eigene Verhaltungsweise klar zu werden. Dadurch ward ihre Unmodernität verschärft. Es gilt jetzt, von der Naturwissenschaft die Grundlage für eine wissenschaftliche Teleologie und für eine Theorie des Lebens sich zeigen zu lassen und sie zu verwerten. Erst dann, wenn Theologie sich eng mit Naturwissenschaft befreundet und alles Große in ihr schätzen gelernt hat, wird sie mit kräftigem, in keinem Augenblick versagendem Selbstbewußtsein einhergehen. — Von der Theologie ist dies alles gesagt und nicht von der Religion.

---

4. Theologie und Religionswissenschaft.

Das Problem „Christentum und Religion" ist modern. Allerdings ist schon in der Aufklärungszeit die

religionsgeschichtliche Stellung des Christentums ein Gegenstand lebhafter Diskussion gewesen. Schon damals handelte es sich nicht nur um das Verhältnis der christlichen Religion zu den ihr zeitlich und räumlich nächststehenden, sondern man blickte auch auf die älteren großen Religionssysteme hinüber. Ein Werk wie das 1774 erschienene des Franzosen Antequil du Perron mit dem Titel „Zend-Avesta ouvrage de Zoroastre“ wirbelte viel Staub auf. Doch haben sich erst seit reichlich zwei Jahrzehnten die religionsgeschichtlichen Untersuchungen in der Weise vermehrt, vertieft und spezialisiert, daß die Stellung des Christentums innerhalb der Welt der Religionen zum Rang einer wissenschaftlichen Frage gelangt ist.

Heute steht es so, daß alle Zweige der Theologie — mit Ausnahme wohl nur von der praktischen Theologie, die bloß in praktischer Apologie das von den andern Disziplinen Erarbeitete nutzen kann — an der Lösung des sehr verzweigten religionshistorischen Problems mitarbeiten. Der exegetischen und überhaupt biblischen Theologie entsteht die Frage nach der Wirklichkeit und dem Umfange der Einflüsse fremder Kultur und fremder Religionsanschauungen, und in ihr Interesse ist die früher ihr unbekannte Aufgabe getreten, religionsgeschichtliche Analogien zu prüfen und zu beurteilen. Die Kirchen- und Dogmengeschichte sieht die Entwicklung des Christentums in der Kulturwelt auch an unter dem Gesichtspunkt der Veränderungen, Bereicherungen oder Verflachungen, die der Geist des Christentums aus anderen Systemen, Religionen oder Religionsphilosophien erfahren hat resp. haben könnte. Die Apologetik vollzieht auf Grund jener Forschungen die systematische Auseinandersetzung mit der außerchristlichen Religionswelt. Dog-

matik und Ethik sehen dem allen nicht regungslos zu; sie werden in ihrem Innersten berührt; erinnern wir uns an die unterschiedliche Aufgabe von Dogmatik (resp. Ethik) und Apologetik, wie sie in früheren Abschnitten angedeutet wurde, so haben wir zu sagen, daß Dogmatik als solche sich mit diesen Fragen nicht ex officio befaßt (die Apologetik aber tut es), daß aber in ihr die auf Grund jener Forschungen angestellten Erwägungen und erzielten Ergebnisse durchklingen. Hat auch Dogmatik den Blick nicht von der systematischen Entwicklung des christlichen Glaubens abzuwenden, so muß sie doch bei den verschiedensten Objekten auf die in den anderen Disziplinen angestellten religionshistorischen Forschungen Rücksicht nehmen, und es ist nicht nur nebensächliche und beiläufige Erkenntnis, die auf diese Weise für sie abfällt, sondern tiefdringende und grundlegende Einsichten gewinnt sie. Man sagt nicht zuviel: das ganze Gesicht der Theologie ist ein anderes geworden.

Sehen wir sogleich auf die bedeutendste Änderung, die für die dogmatische Stellung notwendig geworden ist. Sie betrifft den Begriff der Offenbarung. Eine moderne positive Theologie kann nicht mit dem altdogmatischen Gedanken einer auf die alt- und neutestamentliche Religion beschränkten Offenbarung rechnen.

Die alte Theologie hatte einen in dieser Hinsicht sehr begrenzten Gesichtskreis. Für ihr Urteil gab es außer der jüdischen und christlichen Religion überhaupt keine Religionen, die diesen Namen verdienen. Bei diesem Urteil war sie von einer durchaus richtigen Erwägung geleitet. Ihm lag der Gedanke zum Grunde, daß es Religion im eigentlichen Sinne überhaupt nur gibt, wo göttliche Offenbarung vorhanden und auf-

genommen ist. Zu aller Religion gehört ja das (vorangehende) objektive und das (folgende) subjektive Moment, Offenbarung und Frömmigkeit, Gottesbekundung und Religiosität; nur wo der lebendige Gott gegenwärtig wirksam ist, da ist Religion. Die alte Theologie aber machte, da ihr die religionsgeschichtliche Kenntnis fehlte, mit der Idee des allgegenwärtigen und überall wirkenden Gottes nicht Ernst. So stand für sie der Satz fest: außerhalb der Offenbarungsreligion des Alten und Neuen Testamentes — auch diese wurde nur im Singular genannt und gemeint — gibt es keine Religion.

Es ist wohl begreiflich, wenn heute oft im Eifer wider diesen mit altem Ansehen begabten exklusiven Supranaturalismus der alten Theologie der Supranaturalismus schlichthin verurteilt wird. Aber wir müssen darauf aufmerksam machen, daß bei dieser Art des Kampfes, an der sich die positive Theologie nicht beteiligen kann, eine ungeheure Gefahr für die Theologie entsteht. Dieser Kampf wider allen Supranaturalismus steht im Bunde mit einer rein evolutionistischen Anschauung von der Religionsgeschichte. Da wird die eben besprochene unveräußerliche Wahrheit der alten Theologie vernachlässigt. Die Religionen erscheinen dann als Diesseitigkeitsgebilde, und der Faktor der göttlichen Offenbarung wird ausgeschaltet. Man spricht noch von Offenbarung, aber sie gilt nicht als göttliches Eingreifen in den Gang der Geistesgeschichte. Der lebendige Gott wird im letzten Grunde zum bloßen Zuschauer degradiert, der gewiß seine Freude daran hat, daß von Etappe zu Etappe reiner die Gottesidee in einzelnen Menschen aufblitzt, die dann zu Führern werden und zu Begründern einer neuen Entwicklungsreihe. Für dieses entgegengesetzte

Extrem der Religionsanschauung hat die moderne positive Theologie nur das Interesse schmerzlichen Bedauerns.

Dieses Extrem wiederum ist nicht überall da, wo diese Anschauung wirkt, rein ausgeprägt. Es wird vielfach verhüllt dadurch, daß von dem Göttlichen in der Geschichte gesprochen wird, das als neue Erhebung der Menschheit zu Gott in die Erscheinung tritt. Der dafür geprägte Ausdruck der Gottmenschheit der Religionsgeschichte ist bestechend; aber er ist auch schillernd. Und wenn er dann doch eine wirkliche Betätigung des göttlichen Willens innerhalb der Geschichte bezeichnen soll, warum sagt man das nicht mit klaren Worten? — Einen schillernden, undeutlichen Offenbarungsbegriff kann die moderne positive Theologie nicht anwenden, und gegen jede Theologie, die in diesem wichtigen Punkt das klare Wort meidet, muß sie sich ablehnend verhalten.

Der Gedanke, daß auch außerhalb der jüdisch-christlichen Religionsform göttliche Offenbarung anzutreffen ist, begegnet vielfach Bedenken. Man meint, bei der Teilnahme aller Religionen an der göttlichen Offenbarung würde der Offenbarungsbegriff so verflacht, daß in ihm von göttlicher Bewirkung nichts übrig bliebe. Jedoch wo ein so reduzierter Begriff der Offenbarung vorgebracht wird, ist er nicht aus dem Gedanken der universell wirkenden Offenbarung abgeleitet, sondern er ist zuvor gebildet, und zwar meistens infolge irgendwelcher philosophischer Prinzipien, insonderheit infolge des oben abgewiesenen evolutionistischen Prinzips. Mag auch die religiöse Vorstellung noch so trübe sein und die Gottesidee noch so verhüllt, so ist darin kein Beweis für ein partielles Nichtwirken Gottes zu finden — und wie groß wäre dann

der Teil der Menschheit, in dem er nicht wirkt? Ist es doch christliche Überzeugung, daß auch die Religion Israels auf der göttlichen Offenbarung ruht, wiewohl sie weit hinter der christlichen zurückbleibt! Und führt doch die christliche Anschauung die minder ausgebildeten Stufen der israelitischen Religion ebenso auf Gott zurück, wie die durch die großen Propheten heraufgeführte Stufe. Daß Gott dieses „sein Volk" erzog und seine religiöse Erkenntnis fortgehend förderte, ist dabei nicht minder Voraussetzung wie das andre, daß das Volk sich außer von Gottes Geist auch von dem der Nachbarvölker beeinflussen ließ. Dies aber sind die beiden Hauptfaktoren, die dem Verständnis der Religionsgeschichte dienen; und der zweite kann ersetzt oder verstärkt werden durch andre Einflüsse aus dem Bereich des sinnlichen Lebens. Wenn man sich nicht scheut, Israels Religion trotz aller in ihr sich zeigenden Verdunkelungen des Gottesbewußtseins als durch Gottes offenbarende Wirksamkeit verursacht anzusehen, was berechtigt uns, dieselben Betrachtungen, die hier nötig sind, anderen Religionen zu versagen? Wie für das Verständnis der religiösen Entwicklung in Israel sowohl eine aufwärtsführende Linie fortgehender Offenbarung wie auch ein abwärtslenkender Zug verdunkelnder Motive in Anrechnung gebracht werden muß, so hat die Wissenschaft keinen Grund, bei anderen Religionen nicht diese doppelte Rechnung anzustellen.

Zur Illustration dessen lenke ich nur auf die verwandte Frage über: gibt es religionslose Völker? Wenn solche vorhanden sind, so könnte man vielleicht meinen, einen Punkt gefunden zu haben, an dem Gottes offenbarende Wirksamkeit von je gefehlt habe, weil ein völliges Schwinden des Gottesbewußtseins schwer anzunehmen sei. Daß die Schwierigkeit für die Annahme

der göttlichen Wirksamkeit hier erhöht ist, gebe ich zu; aber es hindert auch dann nichts, dieselbe Richtung der Betrachtungen zu befolgen, die in der Beurteilung der verschiedenen Religionsgrade Israels eingehalten wird.

Nun hat aber freilich die Ethnographie die Existenz religionsloser Völker mit Sicherheit noch nicht nachweisen können. Wenn die Brüder Sarasin nach ihren neuesten Berichten bei den Wedda auf Ceylon und bei den Toala auf Celebes keine Spur von Religiosität gefunden zu haben behaupten, so hat man kein Recht, ohne gründliche Nachforschung dem zu widersprechen. Nur scheint mir allerdings sehr fraglich, ob sie aus den von ihnen selbst berichteten Befunden den richtigen Schluß gezogen haben. Steht es nämlich so, daß jene Mikrostämme (von den Toala ist es speziell erzählt) Baumopfer bringen, während sie jegliche Beziehung des Opfers auf irgend ein göttliches Wesen rundweg leugnen, vielmehr nur aus alter Gewohnheit und „weil es vielleicht etwas nütze", so zu handeln vorgeben[1]): dann ist dies in der Tat nicht religiöses Verhalten zu nennen. Anderseits hätte der Forscher nicht übersehen dürfen, daß die Gewohnheit einen bestimmten Ursprung haben muß, und daß kaum etwas anderes als eine religiöse Vorstellung früherer Zeit den heutigen Opfermodus hinterlassen haben kann. Sind die heutigen Toala ein wirklich religionsloses Volk, so dürften es ihre Vorfahren nicht gewesen sein.

Neuere Religionsforscher sind immer mehr zu der Überzeugung gelangt, daß die primitivsten Formen von Religion, die wir in der Völkerwelt antreffen, nicht die

[1]) Paul Sarasin, Über religiöse Vorstellungen bei niedrigsten Menschenformen, in: Verhandlungen des II. internationalen Kongresses für allgemeine Religionsgeschichte, Basel 1905, S. 138.

Urform bezeichnen und auch nicht der Urform sonderlich nahe stehen. Von Max Müller und Otto Pfleiderer wird übereinstimmend angenommen, daß der Fetischismus nicht die Urform darstellen kann, und zwar wegen des Tiefstandes nicht, da die Verehrung eines bloßen Naturobjekts oder dergleichen nur verständlich wird, wenn der Gedanke des Übernatürlichen zuvor damit verbunden gewesen ist.[1] So finden wir in der Religionswelt eine Menge rudimentärer Bildungen. Von dieser Einsicht aus ist die Durchführung des Evolutionismus in der Wertbeurteilung der Religionen unmöglich gemacht.

Eben damit scheint mir auch die Besorgnis ausgeschlossen, durch die Verallgemeinerung des Offenbarungsbegriffs werde dieser abgeflacht. Wir brauchen nur an uns selbst und unsern nächsten Kreis zu denken, um zu erkennen, daß diese Besorgnis nicht mit Grund gefolgert werden kann. Gottes fortgehende Offenbarung ist ja sicherlich auch heute und unter uns Christen nicht erloschen; immerdar bezeugt er sich dem Einzelnen und unterstützt sein Ringen nach religiöser Klarheit — in der christlichen Dogmatik heißt dies das heilszueignende Wirken des heiligen Geistes. Daß nun eine reale Betätigung der göttlichen Selbstbekundung innerhalb unsres Lebens geschieht, können wir nicht deshalb leugnen, weil die religiöse Erkenntnis und das sittlich religiöse Leben bei uns selbst und in der gesamten Christenheit stets mangelhaft bleibt und zunehmende Vervollkommnung benötigt. Wir leugnen die fortwirkende Offenbarungsrealität ebenso wenig, wie wir leugnen, daß das Christentum auf wirklicher Offenbarung beruht, obgleich unendlich viel Schad-

---

[1]) Vgl. Otto Pfleiderer, Religion und Religionen, S. 62 f.

haftes in dem empirischen Christentum sich zeigt. Wir können unseren umfassenden und speziellen Offenbarungsglauben angesichts der zahllosen Trübungen festhalten, weil uns die Offenbarung nicht magische Bewirkung, nicht Eingießung einer fertigen und vollständigen religiösen Erkenntnis ist. Sie wirkt auf dem Wege psychologischer Vermittlung, — wie denn ohne solche schlichterdings kein persönlicher Besitz religiöser Wahrheit zustande kommen kann. Damit aber ist ausgesprochen, daß ihre Einzelwirksamkeit je und je nach dem Maße der individuellen Rezeptivität sich differenziert. Diese Differenzierung tritt noch weniger stark hervor, wenn wir die Wirklichkeit der Offenbarung an einem Kreise von Menschen beobachten wollen, die eine im allgemeinen gleichartige religiöse Vorbildung haben, wie wir solche innerhalb des größten Teiles der christlichen Welt behaupten dürfen. Doch auch hier ist die Differenzierung schon erheblich. Sie wird noch viel bedeutsamer erscheinen bei der Betrachtung der gesamten Menschheit als des ungeheuren Arbeitsfeldes der göttlichen Offenbarung. Die „Erziehung des Menschengeschlechts" geht vonstatten unter Beteiligung der mannigfachsten Grade von menschlicher religiöser Rezeptivität, und dem allweisen Pädagogen wird man gewiß nichts nehmen, wenn man sich zu dem Glauben gedrungen fühlt, daß er auch die Mittel seiner Offenbarung der differenzierten Rezeptivität entsprechend verschieden wählt. Unsre Anschauung von der Entwicklung der Offenbarung ruht auf dem Glauben an Gottes weise Pädagogie; denn die Offenbarung ist *οἰκονομία*.

In früherem Zusammenhange (S. 236f.) habe ich bemerkt, unser Bild von der Welt der Religion sei geweitet durch die Erweiterung des Blickes über die

Welt und Menschheit überhaupt. Und diese in verschiedener Hinsicht erfolgte Erweiterung des Weltbildes, die an der Schwelle jener Periode, in welcher wir die Wurzeln der Moderne erkannten, sich zu vollziehen begann, läßt unsre religiöse Anschauung bei dem exklusiven Offenbarungsbegriff der alten Theologie unbefriedigt bleiben. Das neue Weltbild verlangt eine neue Bildung des Offenbarungsbegriffs; und dieser Forderung versuchte ich gerecht zu werden. Daß, wenn diesem Zuge moderner Anschauung Rechnung getragen wird, der Offenbarungsbegriff nicht eben hierdurch nivelliert wird, hoffe ich dargetan zu haben.

Allein noch steht ein anderer Einwand gegen meinen Offenbarungsgedanken bereit. Da sagt uns jemand, er sei damit einverstanden, daß man diese Betrachtung über den universellen Charakter der Offenbarung einmal anstellen möge, aber — sie könne in der Theologie nicht durchgeführt werden, und zwar deshalb nicht, weil darunter die Originalität des Christentums leide; denn dieses sei und bleibe nun einmal die Offenbarungsreligion *κατ' ἐξοχήν*. —

Aber ist denn wirklich die Singularität der christlichen Religion dadurch gestützt, daß alle anderen Religionen für eitel menschliche Wahngebilde erklärt werden? — Ich glaube, das Gegenteil ist der Fall!

Zunächst müssen wir die Meinung für grundlos erklären, als werde der Ruhm des Christentums durch die Einsicht geschmälert, daß auch andere Völker göttlicher Offenbarung gewürdigt seien. Die Einzigartigkeit der christlichen Offenbarung wird ja dadurch nicht im geringsten angetastet. Und wollte man etwa sagen, die Annahme des Universalismus der Offenbarung widerspreche dem Geist des Christentums resp. dem christlichen Bewußtsein, so ist solche Meinung nicht

sowohl aus der christlichen Offenbarung selbst herzuleiten als vielmehr für eine Nachwirkung alttestamentlicher Auffassung anzusehen, durch die der Geist des Christentums gefälscht ist. Diesem Standpunkt, nicht dem christlichen und nicht der Konzeption des Apostels Paulus, entspricht es, die weite Heidenwelt als von allem Anfange her seitens Gottes vernachlässigte und keiner Fürsorge für wert erachtete Menschheitsgruppe anzusehen. Diese Betrachtung erneuern, das heißt nichts anderes, als den alttestamentlichen henotheistischen Chauvinismus früherer Perioden der israelitischen Religion — der aber dort nie überwunden wurde — vom Boden einer noch in der Entwicklung zum reinen Monotheismus hin begriffenen Religionsstufe auf den Boden des Christentums übertragen. Wer das Christentum mit diesem religiösen Chauvinismus verquickt, wird schwere Arbeit haben, um seine einzigartige Hoheit den Menschen unserer Tage zum Verständnis zu bringen. Im Gegensatz gegen jenen vorchristlichen Gedanken partikularer Offenbarung wird der Offenbarungsuniversalismus durch den christlichen Gottesgedanken geradezu gefordert, und seine Leugnung wird zur Verleugnung des christlichen Gottesgedankens. Denn dieser schließt neben der Einzigkeit die Merkmale der Persönlichkeit und Lebendigkeit, Allgegenwart und Alltätigkeit ein. Wäre der Lebendige irgendwo nicht tätig — und tätig ist er durch die Einführung seines Zweckes in die Menschheit —, so wäre er auch nicht dort, so wäre seine Allgegenwart geleugnet, was im Rahmen der christlichen Frömmigkeit der Leugnung Gottes selbst gleich zu achten ist. Aber neben dem Satze, daß Gott die Heiden, da sie das in ihnen vorhandene Licht verfinsterten, hat lassen wandeln ihre eigenen Wege, steht der andere, daß er sich nirgend

hat unbezeugt gelassen unter den Geschlechtern der Menschen; und nicht nur Juden und Griechen und Römer „sind seines Geschlechts".

Daß sich bei unserer Auffassung von der Menschheitsreligion ein schweres Problem erhebt, kann uns an der Richtigkeit unseres Satzes nicht irre machen. Es ist das Problem, wie es komme, daß trotz universellen göttlichen Selbsterweises anscheinend so wenig lebendige und so wenig geförderte Religion in der weiten Menschheit ist. Das ist ein Problem, ähnlich dem der Theodizee, oder auch ein Teil von diesem, und es erledigt sich vielleicht mit Röm. 1₁₈ff. Jedenfalls aber ist das Problem, welches der exklusive Supranaturalismus des partikularen Offenbarungsgedankens mit sich bringt, ungleich schwieriger, die Frage nämlich, aus welchem Grunde Jahrtausende hindurch der Mehrzahl der Menschen Gott sich gar nicht zugewandt habe. Ja wir werden getrost behaupten dürfen, daß dies Problem des exklusiven Supranaturalismus, der zur Ehrenrettung des Christentums für notwendig hält, den Religionen außerhalb der alt- und neutestamentlichen Offenbarung jeden Wert als Religionen abzusprechen, uns irreligiös anmutet. Hingegen dürfen wir von unserer Auffassung, die den Apostel Paulus zum Gewährsmann hat, behaupten, daß sie der christlichen Gott-Welt-Anschauung und dem neuen Weltbilde gleicher Weise gerecht wird.

Eine Meinung jedoch, die von andrer Seite aus dieser Auffassung scheinbar abgeleitet wird und um derentwillen der Widerstand gegen sie noch heute ziemlich lebhaft ist, müssen wir entschieden ablehnen. Gegen jeden Versuch, uns als Konsequenz dieses Gedankens vorzurechnen, daß die Wesensunterschiede zwischen den Religionen aufgehoben werden müßten,

verhalten wir uns ablehnend. Bei dieser Folgerung freilich wird die Eigenart des Christentums unterschlagen. In Wahrheit aber kann die Aufhebung der Wesensunterschiede aus unsrer Konzeption nicht folgen, da wir kein Deszendenzsystem der Religionen konstruieren und die verschiedenen Religionen nicht evolutionistisch gruppieren, vielmehr die stetig wirksame göttliche Selbstbekundung als das allein produktive Motiv bei der Entstehung der religiösen Bildungen erkennen. Das Christentum als die Religion der Erlösung von Sünde und Schuld und als die Religion der unbedingten Gotteskindschaft im Reiche Gottes ist nicht nur graduell über die andern Religionen erhaben. Es ist eine einzigartige Religion und kann nur mit der vorbereitenden Stufe im Judentum eng zusammengenommen werden. Wiewohl es mit den indischen Religionen in die eine Klasse der Erlösungsreligionen gehört, so ist dennoch der Abstand von diesen viel größer als der Abstand von der ethischen Volksreligion Israels mit ihrer Betonung der Sündenerkenntnis und des Gnadenbedürfnisses. Insofern werden immer die Religion des Alten Testaments und die Religion des Neuen Testaments ihre besondere sie in einzigartiger Weise auszeichnende Würdigung beanspruchen dürfen.

Speziell die christliche Religion kann mit keiner anderen auf dieselbe Linie gestellt werden. Als sie in die Menschheit eingeführt wurde, war diese zum Empfang der alle bisherige überbietenden Wahrheit erzogen, und in der Menschheit selbst war das Bewußtsein von der an ihr arbeitenden Willensenergie Gottes und von den in ihr keimenden Samenkörnern des Logos vorhanden. Doch ist ein Offenbarer wie Jesus Christus nur einmal dagewesen, und er hat eine Religion von besonderer Art und von besonderer Bewußtseinslage gestiftet. Die

vielen Religionen sind mit der christlichen nicht ὁμοούσιοι. Gott ist zwar auch in den mangelhaften Religionsbildungen gegenwärtig zu denken, er zieht nicht ohne weiteres seine Hand vom Falschen und Unvollendeten ab. Aber wie er sich in Jesus offenbart hat, vollendend die geschichtliche Leitung der vorangegangenen Jahrtausende in Israel und im hellenisch-römischen Weltreich, und wie er in der Person des Propheten von Nazaret seinen Erlöserwillen zu historischer Darstellung gebracht und durch Leiden, Sterben und Auferstehn dieses Mannes hindurch bewährt hat, und wie er auf Grund alles dessen sich selbst als den Gnädigen zuerst und als den Vater sodann den Herzen der Menschen erschlossen hat: so ist Gott nirgend außerhalb dieser einen Religion zu schauen. Daß hier religiöse Gewißheit und religiöse Genugsamkeit möglich wird, das kennzeichnet das Einzigartige der christlichen Religion.

Und nun können wir überzeugt sein, daß sich auf diesem von uns eingenommenen Standort alle Fragen beantworten, die gegenwärtig unsere unter dem Zeichen der Religionsgeschichte stehende Theologie bedrängen. In eine wirkliche Not kann die moderne positive Theologie, wenn sie unsere Anschauung von der göttlichen Offenbarung einhält, durch die religionsgeschichtliche Forschung nicht gebracht werden. Analogien mögen gefunden werden sonder Zahl, sie berühren niemals das spezielle Wesen des Christentums; und wenn sie auch noch so tief in der Materie der Glaubensanschauung oder des Offenbarungsmodus sitzen, so mögen immerhin einige darunter sein, die mit ziemlicher Sicherheit als Entlehnungen sich ausweisen können. Von den meisten gilt das nicht. Sie erklären sich zur Genüge aus der wesentlichen Gleichartigkeit der allenthalben wirksamen Gottesoffenbarung und aus der Gleichartigkeit der

menschlichen Seelen oder der religiösen Disposition, — also einesteils aus der Objektivität der Offenbarung, die in allen Religionen irgendwie ähnliche Triebe zeitigt, andernteils aus der religiösen (psychologischen) Subjektivität.

Denn das eben ist das wahrhaft Förderliche des modernen Offenbarungsbegriffs, daß uns die Triebkräfte der Religionsgeschichte in einer ganz anderen Beleuchtung erscheinen. Die Beunruhigung durch die Analogien und Parallelen, unter der ein Teil der frommen Christenheit seufzt, ist eine Folge des alt-theologischen Offenbarungsbegriffs. Und auch diejenige „moderne Theologie", die die Analogien zur Operation gegen den alten Glauben benutzt, fußt bei ihrer Arbeit auf dem alten Begriff, sowohl indem sie die Analogien in erster Linie als Entlehnungen begreifen will und wertet, als auch indem sie meint, durch diese Auffassung zu Abstrichen vom überlieferten Bilde des Christentums genötigt zu sein. Uns aber ist die Welt der Religionen ein zu lebensvolles Feld der Geistesbetätigung, als daß wir annehmen könnten, die religiösen Neubildungen befaßten sich mit Entlehnungen.

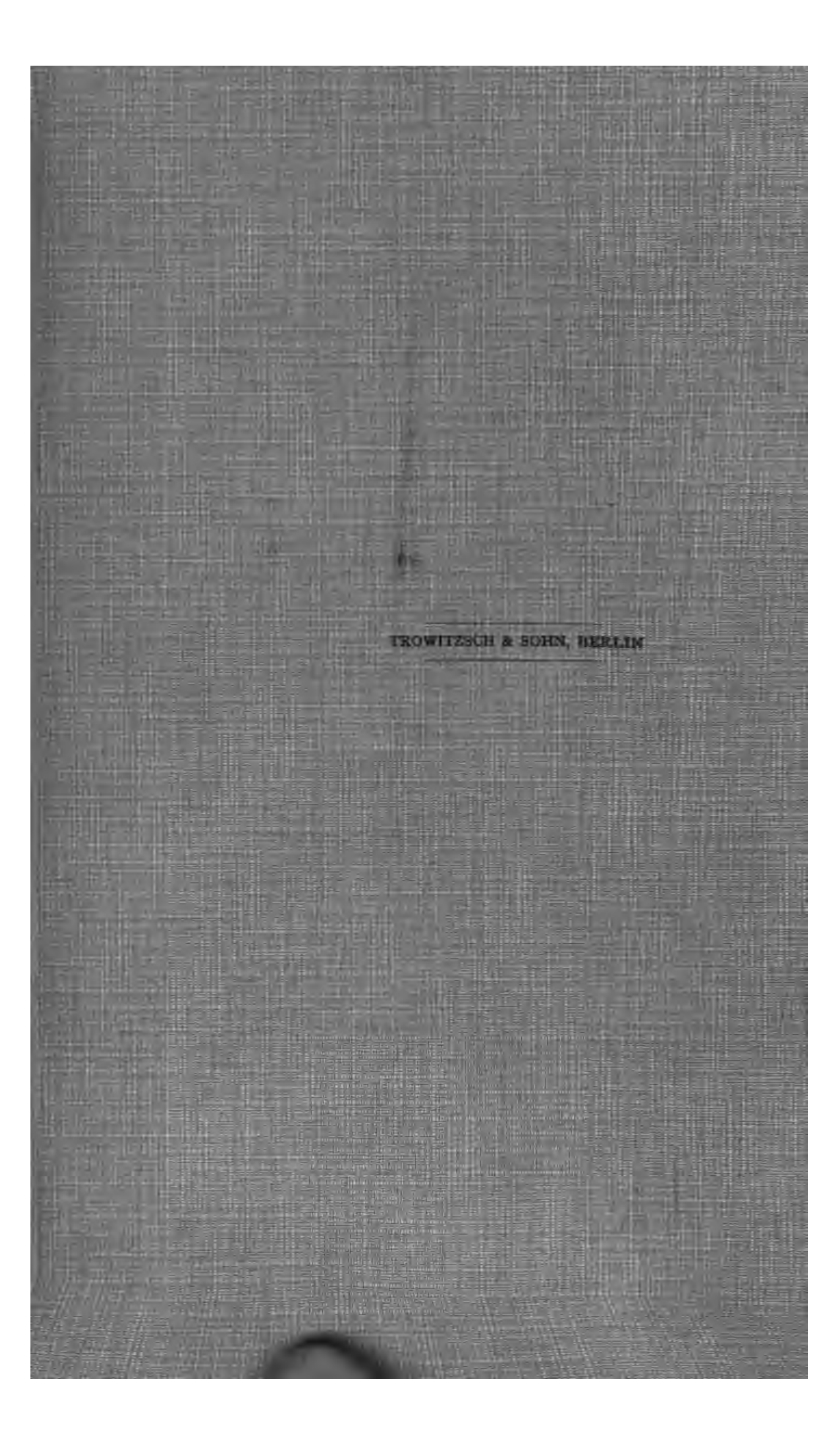
Unsere Auffassung der Religionswelt gestaltet sich ähnlich wie die Anschauung der Lebewelt auf dem Boden der neueren Biologie, als deren Vertreter ich im vorigen Abschnitt Oskar Hertwig nannte. Mit den Analogien verhält es sich ähnlich wie mit den homologen Organen, welche die Biologie untersucht. Zunächst wenn man die mannigfachen Lebewesen auf ihren allgemeinen Körperbau hin rein unter morphologischem Gesichtspunkt überblickt, fällt die große Ähnlichkeit in der Gesamtanlage und in der Struktur der Organe auf. Diese Kongruenz geht so weit, daß alle Metazoen gleicher Weise aus unzähligen Millionen von lebenden

Zellen zusammengesetzt sind, und diese Zellen wiederum sehen unter einem mittelmäßigen Mikroskop ganz gleich aus. In alledem sah Biologie Veranlassung genug, die gemeinsame Abstammung aller nahe verwandten Arten und letztlich die gemeinsame Abstammung aller lebenden Wesen von einer Urzelle anzunehmen. Nun aber hat die genauere Forschung das Dogma von der Gleichheit der Zellen umgestoßen. Man hat gesehen, daß jede mikroskopisch kleine Zelle ein höchst kompliziertes Gebilde ist, und daß die Keimzellen schon die im entwickelten Organismus zutage tretenden individuellen Bildungen enthalten. Daraufhin haben gerade die neuesten Forscher zu derjenigen Fassung der Entwicklungslehre zurückgelenkt, die schon His und selbst schon v. Baer im Grunde formuliert hatten. Natur ist eine gesetzmäßig handelnde Macht, die überall nach demselben Grundplan arbeitet und zur Bildung der gleichen oder ähnlichen Funktionen gewidmeten Organe in gleicher Weise verfährt. In der inneren Harmonie und in der Objektivität der Natur liegt die Ursache der analogen Bildungen. Die organische Entwicklung folgt einem immanenten Gesetz homologer Gestaltung. Dies Hertwigsche Gesetz dürfte in Zukunft das oberste Gesetz der Entwicklungstheorie sein; erst wo dieses sich als unzureichend für die Erklärung der einzelnen Fälle erweist, darf man zur Anwendung der Deszendenz gehen. — So hat auch für unsere Auffassung der Religionsgeschichte als oberster Grundsatz der Erkenntnis ein gleichsam „immanentes Gesetz" der Offenbarung zu gelten — ich hoffe, nicht mißverstanden zu werden — das sich an der menschlichen Psyche allenthalben in analoger Weise auswirkt. Die gleichgerichteten Züge in den Religionen werden uns dadurch ebenso verständlich wie die unähnlichen und die ganz be-

sonderen, — wobei wir, wie schon gesagt, das Vorhandensein von Entlehnungen keineswegs in Abrede stellen, sondern dieses der Arbeit der Einzelforschung vorbehalten. Der stets lebendige und allwaltende Gott aber steht über dieser Geschichte und in ihr, und der im Glauben ergriffene Gedanke seiner Geschichts- und Geistesleitung bietet uns das Verständnis von der Geschichte der Religionen.

Druck von Trowitzsch & Sohn, Berlin SW.




TROWITZSCH & SOHN, BERLIN



